TEOLOGI ISLAM TRANSFORMATIF

Dialog Teologi dan Humanisme menuju Teoantroposentrisme Islam

Nasihun Amin

Nasihun Amin

TEOLOGI ISLAM TRANSFORMATIF

Dialog Teologi dan Humanisme menuju Teoantroposentrisme Islam

Judul:
TEOLOGI ISLAM TRANSFORMATIF
Dialog Teologi dan Humanisme menuju Teoantroposentrisme Islam

Penulis:
Nasihun Amin

Penerbit:
UIN Walisongo Press
Semarang - Jawa Tengah

Cetakan I - Agustus 2017

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur senantiasa penulis panjatkan ke hadirat Allah yang telah memberikan kekuatan dan kemampuan kepada penulis sehingga buku ini bisa selesai dengan baik sesuai dengan waktu yang dijadwalkan.

Buku yang ada dihadapan pembaca ini berjudul Teologi Islam Transformatif: Dialog Teologi dan Humanisme menuju Teoantroposentrisme Islam didorong oleh adanya kenyataan perlunya proses integrasi dan saling dialog antar berbagai disiplin keilmuan. UIN Walisongo yang telah berikrar sebagai institusi pendidikan tinggi yang berbasis pada kesatuan ilmu memandang sangat perlu adanya strategi yang efektif efisien untuk itu. Ada tiga strategi yang dipergunakan yaitu humanisasi ilmu-ilmu keislaman, spiritualiasasi ilmu-ilmu modern dan revitalisai kearifan lokal. Buku ini berusaha untuk menjawab startegi pertama yang telah ditetapkan.

Melalui buku ini penulis mengharap mampu mengantarkan pembaca menyadari bahwa Teologi Islam sesungguhnya telah membentuk *mind set* tertentu. Oleh karenanya, ia mempunyai kontribusi yang signifikan bagi kehidupan. Ia seharusnya mempunyai kekuatan yang luar biasa sebagai *driving force,* kekuatan yang mendorong untuk melakukan berbagai perubahan ke arah kemajuan dan dinamisitas kehidupan.

Penulis bersyukur dapat bantuan dana RM UIN Walisongo untuk menyelesaikan buku ini. Di samping itu,

penulisan buku ini tentunya tidak terlepas dari bantuan beberapa pihak. Oleh karena itu penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada Rektor UIN Walisongo dan The Support to Quality Improvement of Islamic Higher Education Project **IsDB** yang telah memberikan kepercayaan kepada penulis untuk menulis buku ini. Kepada semua pihak yang telah membantu untuk penyelesaian penulisan buku ini penulis juga ucapkan terima terima kasih. Semoga semua amal baik yang telah diberikan mendapatkan balasan yang sebaik-baiknya dari Allah SWT.

Penulis menyadari buku ini masih jauh dari kata sempurna mengingat berbagai keterbatasan yang penulis miliki. Oleh karenanya saran perbaikan dan kritik dari para pembaca sangat penulis harapkan. Semoga buku ini bermanfaat bagi kita semua. Amiin

Semarang, 25 Agustus 2017

Penulis

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

Dalam struktur keberagamaan masyarakat, setidaknya ada tiga unsur utama yaitu kepercayaan (*belief*) yang membentuk sistem keyakinan, pemujaan (*cult*) yang membentuk sistem peribadatan dan perilaku (*behaviour*) yang membentuk sistem tata nilai. Ketiganya saling berjalin berkelindan antara satu dengan yang lainnya kendati bisa diidentifikasi secara berebda-beda. Dari ketiganya, unsur keyakinan mengenai adanya Tuhan menempati posisi yang sangat signifikan karena keyakinan melahirkan berbagai cara penyembahan terhadap-Nya, sekaligus melahirkan tata nilai dalam kehidupan bersama.

Sebagai bagian penting dari keberagamaan, ketiganya kemudian menjelma menjadi sebuah obyek kajian tersendiri yang melahirkan berbagai disiplin keilmuan tertentu yang terus berkembang. Dalam Islam, sistem keyakinan itu melahirkan disiplin *Kalam* (teologi Islam), sistem peribadatan melahirkan disiplin *Fiqh* (hukum Islam) dan sistem tata nilai melahirkan disiplin *Tasawuf* (mistisisme Islam).

Jika diperhatikan dari ketiga unsur utama di atas, sesungguhnya sistem kepercayaan mempunyai posisi yang amat sentral. Hal ini disebabkan karena hakekatnya

keberagamaan itu hanya menjadi mungkin karena yang utama dalam agama adalah keyakinan mengenai Tuhan. Dari keyakinan ini kemudian memunculkan implikasi adanya penyembahan dan sistem tata nilai yang dsandarkan kepada-ya. Oleh karena itu, teologi sebagai disiplin yang mempelajari sistem keyakinan ini pun menjadi strategis keberadaannya.

Teologi, secara etimologis, berasal dari kata *theos* yang berarti Tuhan dan *logos* yang berarti ilmu. Jika dilihat dari akar kata tersebut, istilah teologi bisa dipastikan bukan berasal dari Islam. Akan tetapi, sebenarnya istilah teologi tersebut bukan sesuatu yang baru dalam khazanah pemikiran Islam sekarang. Perlu diketahui bahwa Islam mengalami perkembangan intelektual yang cukup signifikan melalui gerakan penerjemahan berbagai karya-karya monumental Yunani. Sebut saja karya yang berjudul *Theologia Aristotle* dan *Elementatio Theologia* yang telah dikenal di kalangan para pemikir Islam.[1] Jadi istilah teologi sebenarnya telah lama dikenal oleh Islam. Demikian pula, sebagai istilah pungutan dari khazanah dan tradisi lain tidaklah harus dipandang sebagai sesuatu yang negatif, apalagi istilah tersebut memperkaya khazanah dan membantu mensistematisasikan pemikiran dan pemahaman, sekalipun pada perkembangannya melahirkan berbagai pemahaman yang berbeda.

---

[1]Madjid Fakhry, *The History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), hlm. 19-31.

Secara terminologis ada beberapa pengertian tentang teologi yang diberikan yang layak diperhatikan. Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa menjelaskan bahwa teologi adalah pengetahuan ketuhanan (mengenai sifat-sifat Allah dan agama terutama berdasar pada kitab-kitab Suci.[2] Sedangkan D.S. Adam memberikan batasan pengertian teologi merupakan disiplin yang membahas mengenai Tuhan dan hubungan Tuhan dengan dunia.[3]

Dalam perkembangannya istilah teologi dipahami secara berbeda-beda. Ada yang memahami istilah teologi merupakan istilah teknis ilmiah. Sebagai ilmu tentu saja ia mempunyai bidang kajian khusus yang membedakannya dari bidang ilmu yang lain. Dalam hal ini teologi adalah sebuah ilmu dengan bidang pengkajian tertentu yaitu Tuhan dan hubungannya dengan alam semesta dan manusia. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa arus utama intelektualisme yang pada saat itu berada di tangan orang-orang Islam Arab dan adanya dominasi gerakan Arabisme telah menjadi faktor penting yang meniscayakan berbagai istilah Yunani

---

[2]Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 932.

[3]Lihat: D.S. Adam, "Theology" dalam James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charlers Scribner`s Sons, vol. 12. tth.), hlm. 728.

dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab, termasuk istilah teologi menjadi istilah kalam.[4] Dari kenyataan ini bisa diketahui bahwa penggunaan istilah teologi sebagai pengganti ilmu kalam tidak lain hanya merupakan pengulangan sejarah.[5] Oleh karena itu, membicarakan masalah teologi dalam Islam berarti adalah membicarakan tentang segala sesuatu yang

---

[4]Menurut Gruneboum, salah satu hal yang menjadi aspek penentu keberhasilan Arabisasi pemikiran adalah adanya keyakinan bahwa bahasa Arab mempunyai keunggulan dibandingkan dengan bahasa lainnya. Hal inilah yang pada tataran tertentu berpengaruh terhadap adanya penerjemahan istilah Yunani, termasuk teologi. Baca: Gustave von Gruneboum, *Medieval Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1956), hlm. 37. Penilaian bahwa bahasa Arab mempunyai keunggulan juga disampaikan oleh Gustave Le Bon bahwa satu abad sebelum Islam, bahasa Arab dengan jaringan konseptualnya dan jaringan maknanya telah mencapai kesempurnaan. Baca: Aan Radiana dan Abdul Munir Almarhum, "Analisa Linguistik dalam al-Qur'an", dalam *al-Hikmah,* No. 17 Vol. VII tahun 1996, hlm. 12. Sedangkan al-Jābirī menyatakan bahwa kesimpulan bahasa Arab adalah bahasa yang sempurna diyakini oleh masyarakat Arab karena menjadi bahasa al-Quran. Jika al-Quran dipahami sebagai "karya" yang sempurna, maka bahasanya juga adalah bahasa yang sempurna. Dalam konteks ini, maka di masyarakat Arab muncul fanatisme ke-Araban. Baca: M. `Ābid al-Jābirī, *Bunyat al-`Aql al-`Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-`Arabī, 1993).

[5]Wolfson menegaskan bahwa istilah kalam pada awalnya merupakan pengganti istilah *logos* dalam pemikiran filsafat Yunani, termasuk di dalamnya teologi. Kalau pada zaman sekarang ada kecenderungan mengganti istilah kalam dengan teologi maka bisa dikatakan sebagai pengulangan sejarah. Harry Austin Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (England: Harvard University Press, 1976), hlm. 2.

berkaitan dengan Tuhan sebagaimana disebutkan dalam peristilahan yang sering dipakai dalam dunia Islam yaitu Ilmu Kalam, Ilmu `Aqāid dan Ilmu Ushuluddin.[6]

Tidak demikian dengan Masdar Farid Mas`udi. Menurutnya, teologi sebagaimana yang dipahami sekarang ini merupakan suatu bentuk penyempitan. Pemahaman seperti ini didasarkan pada kenyataan bahwa istilah teologi, menurut Masdar, hanya menyangkut masalah ketuhanan semata (sebagaimana bisa dipahami dari kata: *theos* dan *logos*). Bagi Masdar teologi merupakan istilah yang serba mencakup, yaitu suatu bentuk pemahaman terhadap agama itu sendiri. Teologi adalah merupakan *fiqh*, dalam arti pemahaman bukan dalam arti kajian mengenai hukum Islam. Ini terbukti dengan istilah *al-fiqh al-akbar* yang justru berisi tentang sistem keimanan. Itulah sebabnya, bagi Masdar, terdapat teologi hukum.[7]

Demikian pula dalam pandangan Djohan Effendi, istilah teologi sekarang ini mengalami penyempitan. Baginya teologi lebih tepat dipadankan dengan istilah fiqh, yang berarti pemahaman, bukan ilmu kalam atau ilmu tauhid. Ia mendasarkan pemahamannya mengenai teologi berdasarkan

---

[6]Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 201-202.

[7]Lihat: Masdar F. Mas`udi, “Teologi Rasionalistik dalam Islam, Suatu Telaah Kritis atas Teologi Mu`tazilah” dalam Masyhur Amin, *Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam* (Yogyakarta : LKPSM NU DIY, 1989), hlm. 101.

al-Quran di mana ide sentralnya adalah tauhid yang menghendaki adanya keserasian antara ide-ide ketuhanan dan kehidupan praktis.[8] Kelompok ini mengidentikkan teologi sebagai pemahaman keagamaan secara totalitas. Dengan demikian, pemakaian istilah teologi pada gilirannya akan selalu mengalami perkembangan dan perluasan.

Teologi, dalam pengertian Ilmu Kalam, pada dasarnya merupakan sebuah rumusan yang telah berusia tua, ribuan tahun.Walau demikian, ternyata bangunan teologi tidak mengalami pergeseran apalagi perubahan. Ia hanya berkutat pada persoalan *ilahiyyat* (ketuhanan) tanpa menyentuh aspek *insaniyyat* (kemanusiaan). Kalau pun toh ada, biasanya sangat minim. Secara keseluruhan wilayah pembahasannya dikelompokkan menjadi tiga yaitu *al-mabda*, *al-wasithah* dan *al-ma'ad.* Dalam wilayah *al-mabda* sebagai pangkal yang dibicarakan adalah Allah dengan segala hal yang melingkupinya. Termasuk di dalamnya dalah mengenai takdir. Kendati takdir banyak membicarakan tentang manusia, akan tetapi pembicaraannya tetap dalam perspektif ketuhanan. Pada wilayah *al-wasithah* yang berada pada posisi pertengahan sebagai perantara antara Allah dengan manusia adalah malaikat, kitab dan nabi. Sementara pada wilayah *al-ma'ad*

[8]Djohan Effendi, "Konsep-konsep Teologis" dalam Budhy Munawar-Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 52.

sebagai akhir atau tempat kembali manusia adalah mengenai hari akhir.

Sebenarnya bangunan demikian ini tidak menjadi persoalan ketika berada pada konteks perumusan awalnya dulu karena, jika dilihat secara kesejarahan, rumusan teologi, selain karena persoalan-persoalan politik internal, juga bermula dari niat tulus umat Islam untuk memperkokoh keimanan dan mempertahankannya dari berbagai serangan wakil-wakil sekte dan budaya lama. Sebagai kekuatan baru yang menang dalam berbagai medan pertempuran sistem keyakinan,[9] Islam mendapatkan berbagai gempuran dari aliran-aliran filsafat, agama dan kepercayaan yang ada di sekitar di mana mereka hidup, terutama filsafat Yunani, agama Yahudi, Kristen dan Zoroaster. Hanya saja, setelah sekian lama teologi masih tetap berkutat dengan semata-mata persoalan ketuhanan tanpa menyentuh persoalan kemanusiaan. Kalau pun toh ada relasi Tuhan dengan manusia, *mainstream* pemikiran teologi selalu bersifat *teosentris.* ,di mana Tuhan menjadi pusat segala kekuatan dan kekuasaan, sedangkan manusia tidak mempunyai peran apa-apa.

Sebut saja sebagai contoh adalah Asy'ariyah, sbuah aliran yang dominan di berbagai belahan dunia Islam. Ia didirikan di atas kerangka landasan yang sangat *teosentris*.

---

[9]Hassan Hanafi, *From Faith to Revolution* (Cordoba, Spain, 1985), hlm. 4.

Segala sesuatu yang terjadi di dunia ini pada hakikatnya bergerak atas ketentuan Tuhan. Manusia tidak mempunyai kemampuan untuk menentukan hasil dari yang diinginkan. Bagi umat Islam yang umumnya bersifat sederhana, kerangka pemikiran seperti ini menjadi lebih mudah di terima karena tetap meletakkan Tuhan sebagai yang di atas segalanya. Itulah sebabnya sistem teologi ini menjadi sangat mengakar di masyarakat. Implikasi sistem teologi ini menjadi kemampuan akal manusia dalam menghadapi segala realitas mempunyai daya yang lemah. Manusia tidak mempunyai kebebasan; manusia tidak bisa menentukan kehidupannya sendiri.

Dalam konsep keadilan, Asy'ariyah lebih di landaskan pada adanya otoritas subyek. Keadilan adalah hak prerogatif Allah,[10] tidak ada yang melawan. Allah tidak bisa disalahkan. Allah berada di luar segala yang ada karena dia-lah yang menentukan segalanya, termasuk perbuatan baik dan buruk manusia.[11] Jadi, konsep ini sesungguhnya merupakan imbas langsung dari adanya kelemahan manusia. Tak ada kemampuan untuk menentukan perbuatan sendiri, karena

---

[10]Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 72.

[11]Abu al-Hasan al-Asy'ari, *al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah* (Kairo: Idarah al-Muniriyyah, tth.), hlm. 9.

semuanya telah ditentukan (predestination). Sekalipun manusia mempunyai usaha *(kasb)*[12] tetapi tidak efektif.

Akibat dari konstruk yang seperti ini lantas banyak pihak yang mempertanyakan tentang fungsi dan relevansi teologi bagi realitas sosial. Dari sisi waktu, para pengguna teologi sekarang ini hidup dalam rentang waktu yang sangat jauh, cara berpikir yang sangat berbeda dan tantangan zaman yang sangat kompleks jika dibandingkan ndengan para perumus teologi. Mereka hidup dalam cara berpikir dan tantangan zaman yang sangat jauh berbeda. Dari sisi obyek, keduanya berada dalam zona yang terpisah. Teologi berada dalam zona ke-tuhanan yang metafisik-spekulatif, sedangrealitas sosial berada dalam zona kemanusiaan yang aktual-eksistensial. Jika mengikuti pandangan ini, maka tidak ada kaitan antara teologi dengan transformasi sosial. Artinya kalau orang ingin menjadikan teologi sebagai basis transformasi sosial, hal itu merupakan suatu pekerjaan yang teramat sangat sulit, untuk tidak mengatakan mustahil.

Jika demikian, pertanyaan yang muncul adalah masih mungkinkah teologi menjadi sebuah disiplin yang diharapkan mampu melakukan proses transformasi sosial? Jika mungkin, teologi macam apa yang bisa dijadikan basis transformasi sosial? Terhadap pertanyaan seperti ini tentu kita masih

---

[12]*Ibid.* , hlm. 54.

banyak berharap bahwa teologi mampu melakukan hal itu. Salah satu hal yang perlu dilakukan adalah dengan cara teologi, sebagai sebuah disiplin, harus menyesuaikan dan mengaitkan diskursusnya dengan perkembangan kehidupan manusia. Jika tidak, bisa dipastikan bahwa teologi akan menjadi usang (*out of date*).

Dalam kehidupan manusia transformasi merupakan sebuah keniscayaan. Ia mengandung dimensi waktu dan perubahan sosial budaya masyarakat yang menempati yang muncul melalui proses yang panjang yang selalu terkait dengan aktifitas-aktifitas yang terjadi. Dengan kata lain transformasi akan terus berjalan secara perlahan tetapi pasti menuju progresifitas. Ia adalah sebuah proses yang tidak bisa dihentikan, akan terus berkesinambungan dan sangat erat kaitannya dengan sistem nilai yang berlaku. Itu sebabnya, teologi sudah seharusnya diposisikan berkepentingan dengan transformasi.

Amin Abdullah secara tegas mengidentifikasi adanya dua kesulitan utama yang dihadapi teologi dalam mengambil peran melakukan transformasi jika tetap bersikukuh pada bangunannya yang sekarang. Kesulitan pertama muncul ketika ia berhadapan dengan temuan-temuan ilmu empiris, baik ilmu kealaman maupun ilmu kemanusiaan. Ketidakmampuan teologi menyesuaikan bahasa dengan perkembangan ilmu-ilmu modern empiris tersebut menjadikan teologi kurang

relevan dengan perkembangan pengalaman manusia. Teologi menjadi usang dan ketinggalan mode karena tidak mampu berbicara tentang masalah-masalah empirik kontemporer. Kesulitan kedua muncul ketika teologi berhadapan dengan globalisasi budaya. Bagaimanapun, globalisasi akan memaksa teologi utnuk membuat konsesi-konsesi psikologis. Namun, konsesi-konsesi psikologis ini sulit untuk dilakukan karena struktur fundamental pemikiran teologis yang partikularis tak memungkinkan hal itu.[13]

Berangkat dari kenyataan ini maka dipandang perlu untuk mengadakan reformulasi teologis secara sistematis. Reformulasi tersebut haruslah merupakan terobosan baru yang memungkinkan pemikiran teologis melampui batas-batas tradisionalnya agar lebih segar dan tak berkutat pada isu-isu transendental spekulatif, melainkan lebih reflektif-sosiologis. Pada konteks ini pilihan strategis UIN Walisongo untuk membangun kesatuan ilmu melalui humanisasi ilmu-ilmu keislaman agar mampu menjadi kekuatan untuk melakukan proses transformasi adalah pilihan yang tepat

Mewujudkan teologi sebagai sebuah perangkat yang bisa mentransformasi masyarakat bukanlah pekerjaan yang mudah. Dibutuhkan adanya usaha yang sangat serius untuk mencapainya. Langkah paling fundamental adalah gerakan

---

[13]M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarata: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 53-54.

humanisasi teologi artinya merubah struktur paradigmatik epistemologis teologi menjadi tidak semata-mata berorientasi ketuhanan, melainkan juga berorientasi kemanusiaan. Memberikan muatan-muatan aspek realitas kemanusiaan terhadap teologi Islam yang selama ini dirasakan terlalu melangit dan bersifat eskatologis. Hal ini dilakukan agar teologi Islam menjadi semakin akrab dengan persoalan keseharian kehidupan manusia.

Ada dua pertimbangan mendasar mengapa humanisasi ini diperlukan. Pertama, dari penelaahan historis menujukkan bahwa teologi tidak lebih adalah formulasi pemikiran ketuhanan yang berusaha menjawab berbagai persoalan agama yang muncul pada waktu tertentu. Munculnya Khawarij, Syiah, Mutazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah dan lain-lain adalah dalam rangka merespon apa yang terjadi pada masanya dengan persepktif dan metodologi yang berbeda-beda. Karena sifatnya yang demikian, maka teologi tidak lain juga merupakan bagian pemikiran Islam yang seharusnya, selalu mengalami perkembangan dan penyesuaian. Sayangnya, Teologi, meminjam istilah Arkoun,[14] telah

[14]Dalam kaitannya dengan pemikiran Islam, Arkoun banyak menggunakan istilah mitologisasi dan idiologisasi untuk pembakuan pemikiran. Yang dimaksud dengan mitologisasi adalah penegasan berbagai kepercayaan dan gambaran yang menggerakkan kelompok besar di balik selubung ilmiah dan rasional. Sedangkan idiologisasi adalah penggunaan sejumlah terbatas gagasan yang disederhanakan

dimitologisasikan dan diidiologisasikan sehingga melakukan perubahan terhadapnya adalah sebuah tindakan dosa besar.

Kedua, sesungguhnya Islam dan ilmu-ilmu yang diturunkan daripadanya adalah untuk kepentingan manusia untuk sebesar-besar kemakmuran dan kebahagiaan manusia, tanpa kecuali. Perlu dipahami bahwa dalam perspektif Islam manusia memiliki tempat yang sangat khusus. Ia menjadi tema sentral. Hal ini bukan saja karena seringnya disebut dalam al-Quran akan tetapi juga karena al-Quran, sebagai ayat *qauliyah* dan menjadi sumber normarif Islam, dan alam, sebagai ayat *kauniyah*, semata-mata diberikan kepada manusia, bukan kepada yang lain. Keduanya tentu saja diharapkan bisa dimanfaatkan sebagai petunjuk menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, tidak bisa tidak, jika ada sebuah disiplin yang tidak mengarah ke sana, tentu ini bertentangan dengan misi keislaman itu sendiri. Islam tentu mempunyai pandangan sendiri tentang manusia sebab adalah mustahil berbicara tentang kebahagiaan manusia tanpa dijelaskan terlebih dahulu makna definitif manusia.

Untuk melihat makna definitif manusia tersebut bisa dilihat dari dua sisi: teologi dan humanisme. Akan tetapi,

---

untuk mengarahkan kekuatan-keuatan sosial menuju tindakan-tindakan tertentu. Baca: Mohammad Arkoun, *Tarikhiyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami* (Bairut: Markaz al-Inma al-Qoumi, 1988), hlm. 211-213.

harus segera disadari bahwa jika secara *strict* berbicara dari aspek pembidangan ilmu antara humanisme dan teologi, maka akan ditemukan wilayah yang sangat berlainan. Yang kemudian menjadi persoalan adalah mungkinkah keduanya dipertemukan?

Di satu pihak, sedemikian penting hakekat keberadaan manusia, sehingga dalam kosmologi maupun ekologi semua bermuara oleh dan untuk manusia. Ia merupakan titik sentral. Dari posisi inilah yang pada akhirnya melahirkan apa yang disebut humanisme. Humanisme sesungguhnya adalah sebuah aliran filsafat yang mengedepankan nilai atau martabat manusia dan menjadikannya sebagai ukuran segala sesuatu dan juga menjadikan hakekat manusia, batas-batasnya serta kepentingan-kepentingannya sebagai tema sentral pembicaraan.[15] Dengan demikian bisa dipahami bahwa tujuan pokok humanisme adalah untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia. Ia memandang manusia sebagai makhluk mulia yang otonom.

Di pihak lain, salah satu cara pandang untuk memotret manusia adalah melalui teologi. Dalam perspektif ini, manusia adalah ciptaan Tuhan, dari tiada menjadi ada dan akan kembali menjadi tidak ada. Tuhan adalah *sangkan paran*

---

[15]Paul Edward (ed.). *The Encyclopaedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing, vol 3-4, 1967)

manusia. Jadi kebaradaan manusia tidak bisa dilepaskan dari keberadaan Tuhan.

Mungkin terkesan kontradiktif. Disatu pihak, pusat pembicaraan adalah manusia. Sementara, di pihak lain, tema sentral perbincangan adalah Tuhan. Tetapi jika dicermati lebih mendalam akan segera diketahui bahwa sebenarnya tidak ada kontradiksi sebab humanisme dalam Islam adalah humanisme yang mempunyai orientasi ke-Tuhanan.[16]

Itu artinya keberadaan manusia, bagaimanapun tidak bisa dilepaskan hubungannya dari Tuhan. Tentu saja memang perlu adanya upaya-upaya untuk melakukan interpretasi ulang terhadap konsep-konsep teologi itu sehingga akan bisa dilihat bahwa salah satu unsur paling menentukan apakah agama menjadi fungsional ataukah tidak adalah teologi. Hal ini menjadi wajar mengingat, ibarat karpet[17] teologi menjadi landasan bagi segala sesuatu yang dibangun dan ditata di atasnya. Apabila karpet ini ditarik maka semua bangunan yang ada di atasnya tentu akan ambruk. Artinya potret masyarakat, statis, dinamis, fundamentalis, atau mungkin revolusioner

---

[16]Syekh Vahiduddin. "Quranic Humanism" dalam *Islam and the Modern Age*1987, hlm. 4.

[17]Pengibaratan seperti ini dibuat oleh Nurcholish Madjid. "Abduhisme Pak Harun" dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), hlm. 109.

akan, termasuk, sangat ditentukan oleh sistem teologi yang diyakini.

Posisi yang kontradiktif sebagaimana dipaparkan di atas menjadi menarik, karena keduanya bertemu pada diri manusia. Tetapi dalam konsep yang bagaimanakah pertemuan keduanya terjadi. Berdasarkan latar belakang pemikiran ini, buku Teologi Islam Transformatif (Dialog Teologi dan Humanisme menuju Teoantropoentrisme Islam) menjadi penting .

Sebenarnya telah ada bebarapa buku yang mencoba menjelaskan mengenai humanisme Islam, tetapi kebanyakan berbicara secara makro. Sebut saja *L'humanisme de l'Islam* yang ditulis oleh Marcel A. Boisard. Buku ini berbicara sangat global mengenai pandangan Islam tentang manusia. Sementara itu *Towards a Spiritual Humanism* yang merupakan hasil perbincangan antara Jon Avery dan Hasan Askari mencoba mendialogkan konsepsi-konsepsi manusia baik secara psikologik, metafisik maupun sufistik. Disatu pihak, menggunakan kaca mata humanisme Barat dan di pihak lain, menggunakan kacamata humanisme Islam yang bersifat sufistik,

Sedangkan Joel L. Kraemer melalui karyanya *Humanism in the Renaissance of Islam* lebih mengedepankan profil-profil dan tokoh-tokoh beserta madzhabnya pada masa renaissance Islam yang turut memberikan kontribusi pada

humanisme. Dalam hal ini tentu saja juga turut disinggung madzhab-madzhab teologi tetapi itupun hanya sepintas kilas. Ada sekitar 11 tokoh beserta jaringannya yang dibicarakan dalam buku tersebut. Oleh karenanya karya ini sebetulnya lebih tepat disebut sebagai pemaparan jaringan intelektual pada masa itu.

Karya lain yang juga membicarakan tentang humanisme Islam adalah sebuah artikel pendek yang ditulis oleh SyekhVahiduddin dengan judul *Quranic Humanism* yang dimuat dalam journal_*Islam and the Modern Age*. Tulisan ini semula adalah makalah yang dipresentasikan dalam sebuah seminar *"Islam and the Quranic Concept of Secularism, Democracy and Humanism"*. Sebagai sebuah artikel singkat tentu ia tidak bisa berbuat banyak dalam memaparkan sesuatu. Inti dari konsep yang diajukan adalah bahwa humanisme Qurani adalah humanisme yang mempunyai orientasi ketuhanan.

Dalam hal ini Ali Syariati juga pernah menulis *al-Insan, al-Islam wa Madaris al-Gharb*. Dalam karyanya ini, Syariati memaparkan empat aliran humanisme: Liberalisme Barat, Marxisme, Eksistensialisme, dan Agama. Ia mengkritik habis ketiga aliran pertama dan menyebutnya sebagai tiga malapetaka dan mencoba memberikan pembelaan terhadap konsepsi humanisme yang dibangun berdasarkan agama.

Berbeda dengan buku-buku yang disebut terdahulu, buku ini mendiskusikan tentang aspek-aspek humanisme yang ada dalam teologi Islam sebagai sebuah bentuk dialog antara teologi dan humanisme.

BAB II
MANUSIA: ANTARA TEOLOGI DAN HUMANISME

Upaya mendialogkan antara antara teologi dan humanisme meniscayakan untuk melakukan pemotretan terhadap sosok manusia. Kendati teologi yang menjadi titik perbincangan adalah Tuhan, akan tetapi tentu saja tidak semata-mata tentang-Nya melainkan juga dalam hubungannya dengan manusia. Sedangkan fokus pembicaraan humanisme adalah manusia. Dengan demikian titik singgung keduanya adalah pada pandangannya mengenai manusia, sekalipun bisa jadi pandangan di antara keduanya berbeda antara saatu dengan yang lain. Oleh karenanya sebelum membicarakan dialog itu lebih jauh perlu dibicarakan terlebih dahulu tentang manusia.

Alexis Carrel, melalui *The Secret of Man*, menegaskan bahwa manusia adalah makhluk yang misterius. Namun demikian, pengetahuan tentang manusia merupakan sesuatu yang sangat urgen karena sesungguhnya manusia adalah sentral dari kehidupan. Oleh karena itu upaya-upaya terus

dilakukan untuk mengenal manusia, sebagai makhluk yang memiliki substansi dan karakter tersendiri.[1]

Setidaknya ada tiga pendekatan yang bisa digunakan untuk melihat manusia. Pertama, memahami manusia dari hakekatnya yang murni dan esensial. Pendekatan ini dilakukan oleh para filosof. Kedua, memahami manusia dari sisi ideologis dan spiritual yang mengatur tindakan dan yang memepengaruhi personalitasnya. Pendekatan ini digunakan oleh para ahli etika dan para sosiolog. Ketiga, memahami manusia dari lembaga-lembaga etika dan yuridis yang telah terbentuk dari pengalaman sejarah dan kemasyarakatan dan yang dihormati karena lembaga tersebut telah dapat melindungi individu dan masyarakat dengan menerangkan hak-hak dan kewajiban-kewajiban timbal balik antara manusia. Pendekatan ini banyak digunakan ahli hukum dan ahli sejarah..[2]

A. Manusia: Pusat Penciptaan

Dalam pandangan Islam, manusia adalah bagian sentral penciptaan. Ini terbukti dengan dijadikaannya manusia sebagai pusat pembicaraan dalam al-Qur'an.[1] Kitab ini menyebut

---

[1]Ali Syari'ati, *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), hlm.37.

[2]Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 92.

manusia dengan demikian banyak istilah baik yang secara tersurat menggunakan kata yang mempunyai arti manusia, maupun yang tersirat dan tidak bisa dipahami sebagai bukan manusia. Ada beberapa kata dalam al-Quran yang menunjuk kepada pengertian manusia. Kata *nas* diulang sampai 240 kali, *ins* disebut 18 kali, *insan* 65 kali, *unas* 5 kali, *anasiyy* dan *insiyy* masing-masing sekali. Selain itu juga terdapat kata *basyar* 36 kali, *basyaraini* sekali, *mar'* 4 kali, *imr'* 7 kali dan *imra'ah* 25 kali. Sedangkan kata yang, sekalipun tidak tegas disebut manusia, tidak bisa tidak harus dipahami sebagai manusia seperti *qaum* sebanyak 206 , *ummah*, *umam* dan *qaryah*, *al-kafirun*, *al-mukminun*, *ulul albab*, *ulul abshar* dan yang sejenis.[3] Al-Quran sendiri secara tegas juga menyatakan dirinya sebagai petunjuk dan penjelasan bagi manusia.

Walau posisi manusia demikian sentral, akan tetapi bagaimana pun manusia adalah salah satu dari makhluk-makhluk hidup Allah. Ia tentu saja mempunyai sifat yang tidak berbeda dengan makhluk lain. Demikian pula, ia diciptakan dari unsur-unsur yang terdapat juga pada makhluk lain yaitu air dan tanah sebagai materi utamanya. Hal ini menggambarkan persamaan antara manusia dengan makhluk lain di sekitarnya. Akibatnya, tentu ia juga mempunyai

[3]M. Fuad Abdul BAqi. *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfaz al-Quran al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981).

karakter yang tidak berbeda dengan makhluk-makhluk yang lain.

Walaupun demikian, antara kelompok makhluk yang satu dengan yang lainnya pasti mempunyai titik pembeda. Demikian pula dengan manusia pasti memupunyai hal mendasar yang membedakan antara manusia dengan makhluk lain. Sebagai *genus,* ia tidak berbeda dengan benda, makhluk hidup, dan binatang. Akan tetapi, sebagai sebuah *spesia*, pasti dalam diri manusia ada unsur yang membedakannya dari makhluk lain. Sepanjang penjelasan al-Quran sendiri, dan oleh karenanya menjadikannya sangat spesial adalah ditempatkannya *ruh* Allah dalam diri manusia. Kata *ruh* sendiri mengandung banyak pengertian. Al-Qur'an memakainya dalam pengertian yang berbeda-beda pula.

Melalui penelusuran mendalam Machasin[4] menemukan pengertian kata *ruh* ini yaitu kemampuan berpikir. Manusia mempunyai kelebihan atas para malaikat, karena ia dikaruniai oleh Allah kemampuan berfikir, yakni sesuatu yang ditiupkan-Nya setelah sempurna perkmbangan fisiknya. Kemampuan berfikir ini dilambangkan dengan kemampuan menyebutkan nama-nama yang tidak dapat dilakukan oleh para malaikat. melalui pengetahuan tentang nama-nama yang diberikan

---

[4]Machasin, *Menyelami Kebebasan ManusiaTelaah Kritis terhadap Konsepsi al-Quran* (Yogyakarta: INHIS bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 2-3.

kepadanya, manusia diberi kemampuan untuk membentuk konsep-konsep tentang benda-benda. Dengan membentuk konsep berarti manusia menguasai sesuatu dengan detailnya. Dari sini bisa dipahami bahwa sifat pengetahuan manusia adalah konseptual.

Hal ini tentu saja berbeda dengan malaikat. Potensi kreatif sama sekali tidak diperlukan para malaikat mengingat ia hanya dapat tunduk dan patuh kepada Allah. Tidak ada satupun dari yang diperintahkan Allah akan didurhakai. Demikian pula, tidak ada satupun dari perintah itu yang dikurangi atau ditambahi. Sebaliknya, manusia mempunyai kemampuan untuk memilih patuh atau durhaka, mengurangi atau menambah. Dari sini bisa dipahami bahwa secara tersirat terkandung makna ada potensi inisiatif, kreatif dan inovatif di dalamnya karena manusia bisa mengajukan argumen-argumen atas sikap yang dipilihnya.

Adanya pembeda yang berupa kemampuan berpikir ini juga menjadikan manuaia bisa melakukan berbagai eksplorasi untuk pengembangan kehidupan di bumi. Artinya, manusia justru berpotensi positif untuk perbaikan dan kemajuan bumi. Bukan sebaliknya, berpotensi merusak dan menumpahkan darah sebagaimana dikhawatirkan oleh malaikat ketika mereka mengajukan keberatan kepada Allah yang hendak menciptakan manusia sebagai pengelola bumi. Berdasarkan kemampuan-kemampuan demikian, maka manusia layak

mendapatkan amanah dari Allah dan menjadi khalifah di bumi.

Amanah adalah kepercayaan dalam arti titipan atau limpahan wewenang yang diberikan kepada seseorang dengan harapan bahwa ia akan menjalankannya dengan sebaik-baiknya sesuai dengan yang dikehendaki oleh pemberi kepercayaan. Pada kenyataannya, makhluk-makhluk lain tidak ada yang sanggup memikul amanah dari Allah karena mereka tidak mempunyai kesanggupan untuk memilih sendiri bentuk ketaatan itu. Mereka hanya melakukan saja bentuk satu-satunya yang mungkin bagi mereka, yakni ketaatan alamiah. Tidak ada kemampuan untuk berbuat lain. Berbeda dengan manusia. Ia sanggup untuk memilih sendiri semua perbuatannya. Ia mempunyai kemungkinan untuk berbuat taat dan tidak taat.

Keberadaan manusia yang unik sekaligus istimewa itu, menurut al-Qur'an, membawa konsekwensi yang berat baginya. Konsekwensi dimaksud adalah adanya pertanggungjawaban terhadap pilihan-pilihan sadarnya tersebut yang berujung pada adnya balasan yang pasti akan diterimanya sesuai dengan pilihannya itu. Jadi, pilihan atas apa yang dilakukannya tidak hilang begitu saja bersamaan dengan habisnya kehidupannya di dunia. Pada kenyataannya manusia sering melupakan atau tidak menyadari hal ini. Hidup seringkali dianggap berakhir setelah kehidupan ini berakhir.

Hidup juga sering diperlakukan sebagai permainan yang tidak mempunyai dampak dan konsekwensi apapun dalam kehidupan yang akan datang. Perbuatan dari sementara manusia dalam kehidupan ini menunjukkan bahwa, menurut perkiraan mereka, mereka tidak harus bertanggung jawab atas senmua yang telah mereka lakukan itu.

Padahal, manusia akan kembali kepada Allah, kemudian akan diberitahukan kepadanya apa yang telah dilakukannya. Tidak ada seorang pun yang bisa mengelak dari tanggungjawab karena tidak bisa lagi melakukan kebohongan. Semuanya akan diperlakukan sama. Apakah dia Rasul Allah ataukah orang-orang kafir. Bahkan dalam al-Qur'an disebutkan bahwa pendengaran, penglihatan dan hati manusia akan dimintai pertanggungjawaban pula, sehingga tidak dibenarkan sikap orang yang mengikuti sesuatu tanpa pengetahuan yang memadai mengenainya .Allah menyaksikan apapun yang dilakukannya selama kehidupan di bumi. Kehidupan di dunia ini merupakan cobaan baginya. Karena alasan itulah Allah menciptakannya dan membekalinya dengan pendengaran dan penglihatan:

Konsekwensi adanya amanah yang dibebankan kepada manusia adalah adanya ujian. Sesungguhnya segala yang ada di atas bumi dijadikan sebagai alat untuk menguji manusia. Kematian, kehidupan, kemewahan, kemiskinan, kedudukan, kekayaan, kepandaian dan lain sebagainya yang ada dalam

kehidupan ini sesungguhnya hanya merupakan alat untuk menguji supaya bisa diketahui orang yang paling baik perbuatannya. Deklarasi keimanan bukanlah merupakan jaminan yang akan membuat seseorang selamat dari cobaan atau ujian. Justru hal itu dipergunakan untuk membuktikan apakah deklarasinya itu memang bersungguh-sungguh ataukah hanya sekedar *lip service* , apakah deklarasinya merupakan sebuah kebenaran atau kebohongan dan kepalsuan belaka. Itulah sebabnya dalam hal ini dibutuhkan kebebasan, yakni kemungkinan untuk berbuat baik dan buruk yang diserahkan kepada kehendaknya.

B. Manusia: Kebebasan Dan Keterikatan

Berkaitan dengan kebebasan manusia ini Murtadha Muthahhari[5] menyatakan bahwa manusia telah diciptakan bebas dan berkehendak. Dia dilengkapi dengan akal, kecerdasan dan kehendak. Dalam perbuatan-perbuatannya, manusia tidak seperti batu yang dilemparkan terdorong ke atas karena adanya gaya dan setelah sampai titik kulminasi akhirnya jatuh ke tanah dari ketinggian karena dipengaruhi

---

[5]Murtadha Mutahhari, *Manusia dan Takdirnya*, (Jakarta: Basrie Press. 1991) hlm. 49.

adanya gravitasi. Manusia juga tidak seperti sebatang pohon yang hanya memiliki satu cara tertentu untuk menyerap makanan agar dapat tumbuh sesuaih dengan insting yang dimilikinya. Pendek kata, manusia berbeda dengan makhluk-makluk lainnya yang gejalanya tetap, tak berubah: api dengan karakternya yang yang membakar, air yang menenggelamkan, tanaman yang tumbuh serta hewan yang berjalan dan sebagainya. Tak satupun dari makhluk-makhluk itu memiliki kesempatan untuk memilih fungsi dan miliknya sendiri. Sementara itu, manusia begitu uni.k Ia bisa berubah dalam waktu yang sangat cepat Ia juga selalu menemukan dirinya dalam banyak persimpangan. Ia tidak dipaksa untuk memilih hanya salah satu jalan dari beberapa jalan yang ada di hadapannya. Pilihannya ditentukan pendapat pikiran dan kehendak pribadinya, sehingga pada akhirnya dialah yang memilih salah satu jalan tersebut sesuai dengan kehendaknya.

Manusia dengan kehendaknya dapat membenarkan atau memilih salah satu dari dua hal yang saling kontradiktif. Segala sesuatu yang ada pada dirinya didorong oleh kehendak yang ada padanya. Perkataan, gerakan dan perbuatan lainnya lahir dari keinginan. Manusia adalah satu-satunya yang memiliki kebebasan memilih. Tidak satupun makhluk yang mempunyai kebebasan seperti ini. Ia dapat memilih kebohongan atau kejujuran; ia bisa memilih membangun atau menghancurkan. Perpaduan antara kehendak dan kekuatan

sungguh telah menjadikan manusia menjadi makhluk yang luar biasa.

Al-Quran sendiri, secara tersurat maupun tersirat, telah menerangkan tentang kebebasan manusia untuk menentukan sendiri perbuatannya. Terhadap apa yang disampaikan para rasul, misalnya, manusia bisa saja menerima atau menolaknya, mengikuti atau mengingkarinya. Keberadaan al-Qur'an, yang menegaskan dirinya sendiri sebagai petunjuk bagi manusia untuk menuju jalan yang lurus yaitu kebenaran, juga bisa dipahami bahwa manusia diberikan haknya sendiri secara penuh untuk menetukan apakah memilih jalan hidupnya dalam keimanan, atau sebaliknya dalam kekufuran.. Fungsi ini tidak akan berjalan dengan baik jika manusia tidak memiliki kebebasan untuk mengikuti atau menolak petunjuknya.[6]

Mengikuti atau menolak petunjuk adalah merupakan bentuk perbuatan pilihan (*ikhtiariah*). Manusia dapat memilih mengikuti petunjuk yang akan berdampak pada pahala dan surga. Manusia juga bisa memilih menolak petunjuk yang tentu juga akan berdampak kesengsaraan yaitu siksa dan neraka. Perbuatan itu tentu berbeda dengan gerak-gerak yang tanpa disadari oleh manusia dilakukannya akibat adanya rangsangan tertentu yang sangat kuat. Orang yang tidak sadar kulit lengannya tersenggol panci yang sedang dipake untuk

---

[6]Machasin, *Menyelami Kebebasan,* hlm.. 30-31.

memasak air mendidih, atau kakinya yang menginjak duri pasti akan menarik tangan atau kakinya dengan mendadak. Gerak-gerak itu ia lakukan dengan tanpa disadarinya sejak semula.

Dalam konteks kebebasan untuk memilih, Nabi Muhammad juga hanya diutus sebagai penyampai janji pahala bagi mereka yang memilih mengikuti dan ancaman siksa bagi mereka yang memilih menolak. Disamping sebagai penyampai janji dan ancaman, Nabi juga hanya sekedar sebagai pemberi peringatan. Orang yang mau dapat mengambilnya sebagai petunjuk dan memilih jalan kepada Tuhannya; orang yang keberatan dapat menolaknya..

Adanya kebebasan pasti akan berimplikasi pada balasan yang harus diterima. Balasan Allah yang diberikan kepada manusia pasti sesuai dengan apa yang dilakukan manusia. Allah zat yang adil. Allah tidak akan melakukannya secara sewenang-wenang. Tidak mungkin Allah membalas kepada mereka yang melakukan kebaikan dengan siksaan. Juga mustahil Allah membalas mereka yang melakukan kejahatan dengan pahala.

Hanya saja harus diakui bahwa dalam Al-Quran juga ditemukan ayat yang menyatakan maksud yang bertentangan dengan kebebasan manusia. Artinya, manusia sebenarnya berada dalam sebuah ketetapan yang telah digariskan oleh

Allah. Secara tegas QS Yunus: 96-97, misalnya, menyatakan bahwa seseorang tidak akan beriman, walaupun mereka diberikan segala macam nasehat, keterangan, sampai mereka menyaksikan azab yang pedih"

Secara sepintas, ayat ini dan ayat-ayat yang sejenis, menunjukkan terhalangnya orang-orang tertentu dari kemungkinan untuk beriman oleh ketentuan Allah. Hanya saja, ada implikasi yang sangat serius jika ayat ini diterima begitu saja, yaitu fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia runtuh dari awalnya karena kerja-kerja al-Quran menjadi tak berguna. Oleh karenanya, pernyataan-pernyataan seperti itu tidak semestinya dipahami sebaagaimana bunyi yang tersurat. Ada makna lain yang tersirat yang seharusnya ditangkap dari perspektif budaya bangsa Arab yaitu makna menyangatkan.

Berdasarkan sistem pemaknaan yang seperti ini dapat dikatakan, bahwa karrena sulitnya orang-orang tertentu untuk diajak ke jalan yang benar, dikatakan bahwa atas mereka itu telah berlaku ketentuan Allah. Allah telah menentukan bahwa mereka itu akan sesat, diazab, menjadi penghuni neraka dan lain sebagainya. Jadi melalui ayat ini, sesungguhnya al-Quran menginformasikan bahwa ada tipe manusia yang memang sangat sulit untuk diberikan pemahaman menuju kebenaran.[7]

---

[7] Machasin, *Menyelami Kebebasan*, hlm. 40

Kendati manusia mempunyai kebebasan untuk menentukan sendiri segala sesuatu terhadap dirinya seperti membentuk mekanisme spiritual, mengubah tata lingkungannya, menentukan cita-citanya, namun ternyata mereka tetap terbatas dalam bertindak. Artinya manusia berada dalam posisi kebebasan relatif yang dibatasi oleh hal-hal tertentu.

Ada cukup banyak faktor yang membuat manusia menjadi terbatas. Harun Nasution[8], misalnya, menegaskan bahwa kebebasan dan kekuasaan manusia dibatasi oleh hukum alam. Manusia tersusun dari materi, sedangkan materi adalah hal yang terbatas, mau tidak mau manusia sesuai dengan unsur materinya yaitu bersifat terbatas. Manusia hidup diliputi hukum-hukum alam yang diciptakan Allah. Hukum alam ini merupakan sunnatullah yang tidak bisa dirubah oleh manusia, oleh karena itu dia harus tunduk kepada hukum alam itu. misal api, sifatnya adalah panas membakar. Manusia tidak dapat merubahnya, yang dapat dilakukan manusia hanya membuat sesuatu yang tahan panas atau tahan api. Jadi kebebasan manusia sebenarnya hanyalah memilih hukum alam mana yang akan ditempuh dan dijalaninya. Hukum alam pada

[8]Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 116

hakikatnya adalah kehendak dan kekuasaan Tuhan yang tidak dapat dilawan dan ditentang manusia.

Dengan nada yang kurang lebuih sama, Machasin[9] juga menyatakan bahwa di antara hal yang membatasi kebebasan manusia adalah karena eksistensi manusia yang terdiri dari jasmani dan rohani. Sebagai ruh atau roh, manusia memiliki kemungkinan-kemungkinan yang secara relatif tidak terbatas, namun karena ruh itu terbungkus materi (jasmani) maka ia terbatas dalam ruang dan waktu.

Sedikit berbeda dengan kedua pemikir di atas, Muthahhari[10] mengidentifikasi cukup banyak faktor yang menyebabkan keterbatasan manusia. Faktor pertama adalah hereditas atau bawaan. Secara biologis, manusia dilahirkan dengan ciri-ciri tertentu. Ciri ini didapatkan melalui proses pewarisan dari orang tua mereka secara genetis yang juga diwarisi dari generasi sebelumnya. Adanya kromomosom yang dibawa oleh orang tua akan membentuk ciri-ciri tertentu pada manusia. Dalam hal ini tidak bisa memilih atribut selain yang telah digariskan oleh Allah yang diterima melalui mekanisme tersebut.

Faktor lain yang turut mempengaruhi keterbatasan manusia adalah lingkungan alam, geografis, sosial dan sejarah.

---

[9]Machasin, , *Menyelami Kebebasan* , hlm. 119

[10] Murtadha Mutahhari, , *Keadilan Tuhan* , (Bandung: Mizan. 1992), hlm.141

Lingkungan geogafis juga berpengaruh terhadap tubuh maupun jiwa manusia yang dapat menyebabkan bentuk fisik dan tipe moral yang berbeda-beda. Demikian pula lingkungan sosial menjadi faktor penting dan menjadi tekanan tersendiri bagi manusia dalam pembentukan nilai-nilai moral dan dan spiritualitas manusia.Secara kesejarahan, manusia senantiasa berada di bawah pengaruh peristiwa yang terjadi di masa kini maupun masa lampau. Secara menyeluruh, ada keterkaitan antara sejarah masa kini dengan sejarah masa lampau pada hidup setiap makhluk.

C. Manusia: Perspektif Teologi

Dalam pandangan teologi, keberadaan manusia tidak bisa dilepaskan dari keberadaan Allah. Manusia tidak bisa dilihat sebagai sebuah entitas tersendiri yang menafikan penciptanya. Dalam konteks ini, para teolog berbeda pendapat mengenai apakah manusia bebas dalam menentukan semua aktivitasnya atau semuanya telah ditentukan oleh Tuhan.. Perbedaan mengenai hal ini terjadi karena adanya ayat-ayat yang pada lahirnya kelihatan saling bertentangan sebagaimana telah sedikit diuraikan di bagian terdahulu.. Ada yang menyandarkann pendapatnya pada ayat yang menegaskan bahwa perbuatan manusia adalah kehendak manusia sendiri, yang karenanya mereka berhak memperoleh pahala atau

menerima siksa sebagai balasan atas perbuatan mereka. Disamping itu, ada juga pendapat yang menyandarkan pada ayat yang menyatakan bahwa segala yang tejadi di dunia ini beserta seluruh perbuatan manusia dijadikan oleh Allah dan atas kehendak Allah semata.

Secara garis besar, dalam menginterpretasi ayat-ayat tesebut para teolog terpecah menjadi 3 kelompok.[11] *Pertama*, kelompok yang berpegang pada ayat-ayat yang bernuansa bahwa manusia adalah bebas. Kalau pun *toh* ada ayat yang bernuansa bahwa manusia terikat, maka ayat itu akan ditakwilkan. Menurut mereka manusia menciptakan semua perbuatannya yang *ikhtiyariyah* dengan qudratnya sendiri dan berdasarkan kehendaknya sendiri. Manusia itu *mukhtar* (bebas menentukan pilihannya) dan Allah sama sekali tidak turut andil dalam perbuatan manusia. Alasan mereka berpendapat demikian adalah: 1) manusia merasakan dua gerak yang berbeda, yaitu gerak *ikhtiyariyah* (disengaja) dan gerak *idhtirariyah* (refleks). Maka sungguh tidak masuk akal jika dikatakan gerak tangan untuk memukul sama dengan gerak tangan saat gemetar ketakutan. Atau gerak orang naik ke puncak menara sama dengan gerak orang terjatuh dari menara. Gerak pertama tentu disertai *qudrat* dan *iradat*nya sedang

---

[11]Hasbi As-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam*, (Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 1999), hlm. 111-114

gerak kedua tidaklah demikian; 2) *taklif syar'i* selalu terkait dengan *qudrat* dan *iradat*. Syarat sebagai mukallaf harus memiliki kemampuan untuk menjalankan hukum syar'i; 3) andaikata perbuatan manusia terjadi hanya karena *qudrat* dan *iradat* Allah, maka shalat, puasa, berdusta mencuri dan lain-lain semuanya adalah perbuatan Allah.

Salah satu sekte yang berada dalam kelompok ini adalah Mu'tazilah. Ia menyatakan bahwa manusia punya pilihan dan kebebasan dalam perbuatannya sekalipun kebebasan perbuatan manusia itu ditentukan oleh keterbatasan manusia itu sendiri. Tuhan bersifat adil dan bijaksana, sehingga tidak mungkin berlaku jahat terhadap hambanya, juga tidak menginginkan hambanya menyalahi apa yang diperintahkannya. Tuhan mewajibkan sesuatu kepada hambanya lalu membalasnya dengan pahala, tidak mungkin Tuhan memerintahkan sesuatu kalau manusia tidak mempunyai daya untuk melakukannya.

Perbuatan manusia bukan diciptakan Tuhan pada diri manusia, tetapi manusia sendiri yang mewujudkan perbuatannya. Lantas bagaimana dengan daya? Apakah diciptakan Tuhan untuk manusia, atau berasal dari manusia sendiri? Mu'tazilah dengan tegas mengatakan bahwa daya juga berasal dari manusia. Daya yang terdapat pada diri manusia adalah tempat terciptanya perbuatan. Jadi, Tuhan tidak dilibatkan dalam perbuatan manusia. Tuhan

memberikan kebebasan kepada manusia untuk menggunakan dayanya

Disini jelas bahwa kekuatan untuk mewujudkan perbuatan berada pada manusia, sehingga pertimbangan keputusan bagi kehendaknya berada pada dirinya. Hal ini diperkuat oleh Abdul Jabbar yang mengatakan bahwa Tuhan tidak mewujudkan perbuatan manusia, tetapi manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatannya sendiri melalui daya yang diberikan Tuhan kepadanya. Daya inilah yang melahirkan perbuatan manusia dan perbuatan manusia yang sebenarnya adalah perbuatan manusia itu sendiri bukan perbuatan Tuhan.

Kedua, kelompok yang berlawanan dengan golongan pertama, yaitu berpegang kepada ayat-ayat yang menegaskan bahwa manusia itu ditentukan oleh Allah. Sedangkan terhadap ayat yang bernuansa bebas akan ditakwilkan oleh mereka. Kelompok ini adalah Jabbariyah. Mereka berpendapat bahwa semua perbuatan manusia hanya terjadi dengan *qudrat* dan *iradat* Allah. Manusia tidak memiliki kedua potensi tersebut. Perbuatan manusia bukanlah perbuatan yang hakiki tapi majazi sebab pada dasarnya perbuatan manusia terjadi atas kehendak-Nya sehingga dapat dikatakan perbuatan tersebut semata-mata perbuatan Allah. Alasan mereka menyatakan demikian adalah 1) jika manusia menciptakan perbuatannya dengan qudrat dan berdasarkan iradatnya sendiri, tentu

perbuatan tersebut terjadi bukan atas kehendak dan qudrat Allah. Karena mustahil dalam satu perbuatan terdapat dua kehendak yaitu kehendak manusia dan kehendak Allah. Hal ini berarti Allah mempunyai sekutu dalam perbuatannya, yang jelas sangat tidak mungkin karena bertentangan dengan sifat kesempurnaan Allah; 2) seseorang yang mempunyai kemampuan memilih apa yang diperbuatnya tentulah ilmunya meliputi segala perincian apa yang diperbuatnya. Akan tetapi manusia tidak mengetahui perincian itu. Dengan demikian manusia tidak bisa dikatakan *mukhtar* dalam perbuatanny; . 3) semua perbuatan pada dasarnya disandarkan kepada yang melaksanakannya bukan kepada yang menciptakannya. Sesungguhnya Allah menciptakan warna dan Allah tidaklah bersifat dengan warna itu. Yang memiliki sifat warna itu adalah tempat warnanya itu. Begitu juga masalah taklif, Allah tidak mungkin ditanya mengenai perbuatanNya.

Ketiga, golongan yang berusaha untuk menjembatani kedua golongan yang saling bertolak belakang sebagaimana disebut terdahulu. Mereka berusaha mempertemukan antara kedua kelompok ayat-ayat itu. Golongan ini di antaranya, golongan Asy'ariyah yang berpendapat bahwa manusia mempunyai *qudrat* dan *iradat* yang telah diciptakan oleh Allah.Semua perbuatan manusia disandarkan kepada *qudrat* dan *iradat* itu. Menurutnya manusia tidak dapat berbuat tanpa adanya dua daya, yaitu daya Tuhan dan daya Manusia. Tetapi

daya yang berpengaruh dan berperan effektif pada akhirnya adalah daya Tuhan. Sebab perbuatan manusia tidak akan terwujud tanpa adanya daya yang berasal dari Allah. Jadi perbuatan manusia pada hakekatnya terjadi dengan perantaraan daya Tuhan, tetapi manusia tidak kehilangan sifatnya sebagai pembuatnya.[12]

Ada beberapa sekte yang bisa diidentifikasi berada dalam kelompok ini. Maturidiyah dan Asy'ariyah adalah sekte yang berada dalam kelompok ini. Walau pun begitu, keduanya mempunyai perbedaan yang cukup signifikan.

Maturidiyah cenderung mendukung Mu'tazilah yang mengatakan bahwa Tuhan tidak berkuasa mutlak dalam menentukan perbuatan manusia.Menurut al-Maturidi kehendak bukanlah kehendak bebas manusia, tetapi kehendak Tuhan, sedangkan perbuatan bukan perbuatan Tuhan tetapi perbuatan manusia yang sebenarnya. Tuhan menciptakan perbuatan baik dan jahat, Tuhan memberi kelapangan dan kesempitan, Tuhan menunjukkan jalan yang sesat juga memberi petunjuk kepada hamba-Nya. Untuk itu, Tuhan memberikan daya kepada manusia agar manusia mampu menerobos kehendak Tuhan. Diciptakannya daya untuk memilih dan membedakan mana yang baik dan mana yang

[12]Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 111

buruk. Memilih dan membedakan inilah perbuatan manusia yang sebenarnya, karena Tuhan telah berjanji untuk meminta pertanggungjawaban manusia atas perbuatan baik dan kejahatannya.

Tuhan menciptakan perbuatan manusia menggunakan perbuatan yang diciptakan tersebut adalah perbuatan manusia. Menurutnya perbuatan tersebut adalah perbuatan manusia yang bersifat majazii, artinya perbuatan manusia yang tetap dibayangi oleh kehendak Tuhan, karena Tuhan telah menetapkan aturan dan acuan bagi perbuatan itu sendiri. Sebagai contoh, Tuhan menciptakan perbuatan manusia merupakan wujud atas kehendak Tuhan, baik atau jahat. Namun perbuatan baik digolongkan kepada perbuatan yang diridhoi Tuhan, sementara perbuatan jahat bukan atas keridhoan Tuhan, jika manusia melakukan berarti menentang kerelaan Tuhan.

Dengan menentang kerelaan Tuhan bearti manusia tersebut wajar menerima hukuman dari Tuhan atas ketidakrelaan-Nya, walaupun yang menciptakan perbuatan jahat tersebut adalah Tuhan, tetap Tuhan tidak rela dengan wujud kejahatan tersebut. Oleh sebab itu, Tuhan berhak menyiksanya, dan disinilah letak kekuasaan dan kemahabesaran Tuhan.

Berbeda dengan itu, dalam pandangan Asy'ariyah manusia ditempatkan pada posisi yang lemah. Ia di ibaratkan anak kecil yang tidak memiliki pilihan dalam hidupnya. Oleh karena itu, sekte ini lebih dekat dengan paham Jabbariyah yang berarti bahwa manusia tidak mempunyai daya, tidak mempunyai kehendak dan tidak ada ikhtiar. Manusia tak lain di ibaratkan seperti wayang yang melakoni apa yang diinginkan oleh dalangnya. Manusia berada dalam lingkaran kekuasaan mutlak Tuhan, setiap gerakan manusia digerakkan oleh Tuhan. Karena setiap perbuatan manusia harus kembali kepada ketentuan Tuhan.

Golongan ini juga mengakui adanya daya. Daya diciptakan untuk membedakan antara kekuatan ikhtiar manusia itu sendiri dan kehendak Tuhan. Selanjutnya ditemukan juga istilah *al-kasb*.[13] Konsep ini menunjukkan bahwa sesuatu perbuatan terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan oleh Tuhan. Dengan demikian menjadi perolehan bagi seseorang yang dengan daya-Nya perbuatan itu menjadi terlaksana. Kendati demikian, *al-kasb* itu adalah tetap ciptaan Tuhan sehingga manusia tetap berada dalam poisi yang pasif dalam perbuatan-perbuatannya. Jadi Tuhanlah

[13]Berkaitan dengan pemikiran al-Asy`arī mengenai *al-kasb* menarik untuk dibaca penulisan Nukman Abbas, *Al-Asy`ari (874-935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan* (Jakarta; Penerbit Erlangga, 2006).

yang menjadi pembuat yang sebenarnya dari perbuatan manusia dan manusia menjadi tempat bagi perbuatan Tuhan.

D. Manusia: Perspektif Humanisme

Cara pandanga lain terhadap manusia adalah melalui humanisme. Ia adalah sebuah paham filsafat yang menitikberatkan kepada manusia. Pemahaman ini bisa dilihat dari pengertian etimologis kata humanisme yang berasal dari kata *human* yang berarti manusia, dan kata *isme* yang berarti paham. Kata *human* sendiri berasal dari berasal dari bahasa latin *humanus* yang diambil dari akar kata *homo* yang berarti manusia. . Sedangkan *humanus* berarti sifat manusia

Adapun secara terminologis, ada banyak pengertian yang coba dijelaskan dalam berbagai kamus dan esnikolpedi. Paul Edward dalam *The Encyclopaedia of Philosophy* menyebutkan bahwa humanisme sesungguhnya adalah sebuah aliran filsafat yang mengedepankan nilai atau martabat manusia dan menjadikannya sebagai ukuran segala sesuatu dan juga menjadikan hakekat manusia, batas-batasnya serta kepentingan-kepentingannya sebagai tema sentral pembicaraan.[14]

Senada dengan pengertian di atas, *The Free Dictionary* juga memberikan beberapa definisi mengenai humanisme

---

[14]Paul Edward (ed.). *The Encyclopaedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing, vol 3-4, 1967)

dengan beberapa variasi. Pengertian-pengertian tersebut adalah:

> *1.A system of thought that rejects religious beliefs and centers on humans and their values, capacities, and worth. 2. Concern with the interests, needs, and welfare of humans: "the newest flower on the vine of corporate humanism" (Savvy). 3. Medicine The concept that concern for human interests, values, and dignity is of the utmost importance to the care of the sick. 4. The study of the humanities; learning in the liberal arts. 5. Humanism A cultural and intellectual movement of the Renaissance that emphasized secular concerns as a result of the rediscovery and study of the literature, art, and civilization of ancient Greece and Rome.*[15]

Sedangkan menurut Ali Syariati, humanisme adalah aliran filsafat yang menyatakan bahwa tujuan pokok yang dimilikinya adalah untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia. Ia memandang manusia sebagi mahluk mulia dan prinsip yang disarankannya didasarkan atas pemenuhan kebutuhan pokok yang bisa membentuk species manusia.[16]

---

[15] http://www.thefreedictionary.com/humanism diunduh pada 25 Juli 2017

[16] Ali Syari'ati, *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), hlm. 39.

Ada dua perspektif yang bisa digunakan untuk memahami humanisme dengan lebih mudah. Pertama, secara historis gagasan tentang humanisme yang dikenal dewasa ini adalah berasal dari Eropa. Humanisme berkembang pada zaman renaisance. Ia sesungguhnya merupakan gerakan intelektual dan kesusasteraan yang pertama kali muncul di Italia pada paruh abad ke-14. Gerakan ini bisa dikatakan sebagai motor penggerak kebudayaan modern, khususnya kebudayaan Eropa.

Ide, gagasan dan gerakan yang berawal dari Italia itu, lantas menyebar ke seluruh Eropa. Gerakan ini senagaja dimunculkan dengan maksud agar Eropa bangkit dan melawan dogma-dogma agama yang membelenggu mereka.

Seperti diketahui bahwa Barat pada abad pertengahan, otonomi, kreativitas dan kemerdekaan berfikir manusia dikungkung oleh kekuasan agama. Itulah sebabnya mengapa Barat pada saaat itu disebut berada dalam abad kegelapan (*the dark age*) . Otonomi manusia dikalahkan oleh dogma agama yang menyatakan bahwa hidup manusia telah ditentukan oleh Ilahi sehingga rasionalitasnya tunduk kepada kekuatan itu. Rasionalitas manusia yang menyimpang dari dogma agama adalah sesat dan karenanya harus dicegah dan dikendalikan.

Adapun sarana utama yang digunakan kaum humanis adalah seni liberal. Melalui seni liberal mereka yakin bahwa

manusia akan tergugah untuk menjadi manusia, menjadi mahluk bebas yang tidak terkungkung kekuatan di luar dirinya karena ekspresi seni merupakan ekspresi yang sulit untuk dibendung.

Hanya saja, pemikiran seperti itu tidak lahir begitu saja di ruang hampa tanpa adanya ide-ide dan peristiwa terkait lain yang mendahuluinya.[17] Jadi ide ini tentu bukan hasil pemikiran murni, melainkan mempunyai runtutan sejarah yang cukup panjang.. Ide humanisme sebenarnya bisa dirunut dalam sejarah pjeradaban umat manusia yang panjang. Bahkan hingga ke masa Yunani kuno di mana terdapat ide serupa yang digagas oleh Socrates, Plato dan ArIstoteles.

Dalam analisis Ali syariati bahwasanya humanisme dibangun atas asas yang dibangun dari mitologi Yunani kuno yang memandang bahwa antara langit dan bumi, alam dewa-dewa dan alam manusia, terdapat pertentangan dan pertarungan, sampai-sampai muncul kebencian dan kedengkian antara keduanya. Dewa dalam mitologi Yunani adalah penguasa segala sesuatu dan manifestasi dari kekuatan fisik yang terdapat di alam semesta.. Dewa adalah kekuatan yang memusuhi manusia, yaitu seluruh perbuatan dan kesadarannya. Kekuasannya yang zalim terhadap manusia yang dibelenggu kelemahan dan kebodohannya. Hal itu

---

[17] Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources, ed. Michael Mooney* (New York: Columbia University Press, 1979), hlm. *20.*

dilakukan karena dewa-dewa takut menghadapi ancaman kesadaran, kebebasan, kemerdekan dan kepemimpinan manusia atas alam. Setiap manusia yang menempuh jalan ini dipandang telah melakukan dosa besar dan memberontak kepada dewa.

Akibatnya, sangat wajar bila dalam pandangan Yunani kuno yang memitoskan alam tersebut, humanisme mengambil bentuk sebagai penentang kekuasaan para dewa; berusaha mencapai jati diri manusia dengan seluruh kebenciannya kepada dewa dan mengingkari kekuasanNya; memutuskan ikatan dengan dewa ketika manusia menjadi penentu benar atau tidaknya suatu perbuatan dan menentukan semua potensi terletak pada manusia.

Dengan karakteristik yang kurang lebih sama, yaitu karena adanya kungkungan dogma agama pada masa renaissance yang mengakibatkan tidak berdayanya manusia maka humanisme tidak lain adalah kelanjutan dari Yunani kuno. yaitu melakukan pengagungan kembali terhadap harkat dan martabat pada nilai kemanusiaan yang terlepas dari Tuhan.[18]

Pada abad Pertengahan Eropa, paham humanisme, yakni paham yang menjadikan manusia sebagai fokus kajiannya, berkembang di bawah payung agama Kristiani. Dalam arti ini, manusia adalah citra Tuhan, yakni model yang

---

[18] Baca: Ali Syariati, *Humanisme*, hlm. 39-

tidak sempurna dari Tuhan itu sendiri. Sebagai citra Tuhan, manusia memiliki dimensi transenden yang sudah selalu tertanam di dalam dirinya. Namun, pada masa itu, konsep kebenaran dan apa artinya menjadi manusia dimonopoli oleh tafsir-tafsir religius, yang seringkali menjadi “alat kontrol kebebasan individu.[19]

Kedua, secara filosofis humanisme sering diartikan sebagai paham yang menjunjung tinggi nilai dan martabat manusia. Konsekwensinya, manusia mempunyai posisi yang sangat strategis, penting dan sentral. Semua energi, dalam khazanah filosofis maupun praktis, akhirnya dikerahkan untuk menjawab seluruh problematika yang dihadapi oleh manusia. Dengan kata lain, pada prinsipnya dalam humanisme, manusia merupakan pusat dari realitas.

Dari uraian mengenai pengertian humanism di atas dapat diketahui bahwa humanisme pada dasarnya adalah suatu gerakaan intelektual dan kesusasteraan yang kemudian menjadi salah satu paham filsafat yang memposisikan manusia sebagai makhluk yang hendak menjunjung tinggi nilai dan martabat manusia dari ukuran segala penilaian, kejadian dan

---

[19] F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya, Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia,* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012), hlm. 9.

gejala di atas muka bumi ini.[20] Humanism juga berusaha mendudukan manusia sebagai pusat perhatian dari segala studi dan bertujuan untuk mengangkat kemulian dan harkat manusia, dapat memahami dunia serta keseluruhan realita dengan menggunakan pengalaman dan nilai-nilai kemanusiaan sendiri, dan membebaskan akal budi dari kungkungannya yang mengikat. Maka dalam batasan-batasan tertentu, segala bentuk kekuatan dari luar yang membelenggu kebebasan manusia harus segera dipatahkan.

Sebagai sebuah paham dan gerakan intelektual, humanisme sendiri baru menemukan bentuknya yang utuh pada masa modern. Dalam arti ini, humanisme modern adalah upaya untuk menghargai kembali manusia dan kemanusiannya dengan memberikan penafsiran-penafsiran rasional yang mempersoalkan monopoli tafsir kebenaran yang pada masa sebelumnya dikendalikan oleh kombinasi agama dan negara.Humanisme modern adalah upaya untuk membebaskan manusia dari belenggu tafsir religius yang kerap kali memasung kekuatan-kekuatan kodrati manusia.

Pada akhirnya, dalam pandangan humanisme, manusia merupakan pusat alam semesta. Alam, dan bahkan Tuhan, dikesampingkan demi mengembalikan kebebasan manusia yang sebelumnya tertutup oleh kabut tafsir religius. Manusia

---

[20]Zainal Abidin, *Filsafat Manusia Memahami Manusia Melalui Filsafat*, (Bandung: Remaja Rosda, 2000), hlm. 26-27

adalah mahluk yang transenden yeng memiliki secara penuh kebebasan, kesadaran, dan akal budi yang. Dengan kemampuan akal budinya, manusia mampu menentukan apa yang baik dan apa yang buruk untuk dirinya sendiri. Ia bukan lagi citra Tuhan, melainkan mahluk hidup yang mampu membuat alam tunduk pada keinginan dan kepentingannya. Ia tidak lagi tunduk pada tafsir-tafsir religius yang dianggap absolut tentang kebenaran dan kehidupan, melainkan berani mengangkat kekuatan-kekuatan yang ada di dalam dirinya sendiri untuk membuat dunia menjadi tempat yang lebih baik untuk dirinya. Agama diminta untuk memberikan tempat untuk akal, kebebasan, dan kesadaran manusia, sehingga bisa tetap menjadi pedoman hidup manusia yang justru mengangkat kemampuan-kemampuan terpendam di dalam dirinya.[21]

Dari uraian di atas, dalam humanisme terdapat asas-asas penting mengenai manusia sebagai berikut:

1. Manusia adalah mahkluk yang memiliki kehendak bebas.
2. Manusia adalah mahkluk yang sadar atau berfikir.
3. Manusia adalah mahkluk yang mempunyai cita-cita dan merindukan sesuatu ideal.
4. Manusia adalah mahkluk yang kreatif.

[21] F. Budi Hardiman, *Humanisme*, hlm. 27-32

5. Manusia adalah mahkluk yang bermoral.
6. Manusia adalah mahkluk yang sadar akan dirinya sendiri.
7. Manusia adalah mahkluk yang memiliki esensi kesucian.

BAB III
PARADIGMA BARU TEOLOGI ISLAM

A. Tantangan Kemanusiaan

Suatu ketika, Maret 1988, beberapa pemikir Muslim, dintaranya Zamakhsyari Dhofier, Zakiah Daradjat, dan Andi Hakim Nasution diundang oleh Dephankam. Ada sebuah pertanyaan menarik dan mendasar yang diajukan oleh Dephankam kepada mereka. Pertanyaan itu seputar hakekat teologiIslam. Manakah teologi Islam yang sesungguhnya : lebih percaya kepada takdir ataukah lebih menekankan kepada ikhtiar? Pertanyaan ini tentu saja membuat para pemikir muslim bertanya-tanya mengapa persoalan itu dimunculkan? Dephankam menjawab bahwa mayoritas orang Indonesia adalah muslim sehingga pandangan teologi mereka tentu saja sangat berpengaruh terhadap jalannya pembangunan di Indonesia.[1]

Alasan Dephankan mempertanyakan hal itu terasa sangat masuk akal. Nurcholish Madjid sendiri mengibaratkan teologi sebagai sebuah karpet, sementara aspek-aspek lain adalah benda-benda yang diletakkan di atasnya. Semua apa yang sekarang ini muncul sebagai tindakan *ad hoc* yang konkret sebetulnya mempunyai dasar dan pemikiran yang

[1] M. Masyhur Amin, *Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam*, (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989), hlm 39.

fundamental.[2] Dengan kata lain bisa dipahami bahwa teologi mendasari seluruh bangunan pemahaman yang lainnya karena ia membentuk *mind set*. Teologi menjadi unsur sangat menentukan apakah agama menjadi fungsional ataukah tidak Jika demikian, pertanyaan mendasar yang kemudian muncul adalah signifikankah teologi memecahkan berbagai problem-problem riil kemanusiaan.

Untuk menjawab pertanyaan tersebut pertama yang diperlukan adalah data-data proses koseptualisasi dalam konteks kesejarahan. Seperti diketahui dalam sejarah teologi Islam, ada banyak sekali corak dan warna teologi yang berkembang. Semuanya mempunyai kekhasannya tersendiri. Kelompok teologi yang mula-mula muncul adalah Khawarij. Ia merupakan kelompok yang ekstrim dan eksklusif. Al-Syahrastani menengarai kelompok ini sebagai kelompok yang menyempal dari pemerintahan Islam yang sah.[3] Akar-akar mereka semula sebenarnya adalah pengikut Ali, tetapi dengan berbagai pertimbangan, ketidaksesuaian keyakinan politis, akhirnya mereka menyatakan keluar. Bagi mereka satu-satunya hukum adalah hukum Allah (*la hukma illa li Allah*) yang diterapkan secara fanatis , ekslusif dan intoleran. Iinilah ciri

---

[2] Nurcholish Madjid. "Abduhisme Pak Harun" dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution.* (Jakarta: LSAF, 1989), hlm. 109

[3] Al-Syahrastani**.** *Al-Milal wa al-Nihal* **(**Beirut: Dar al-Fikr, tth.), hlm. 114.

Khawarij yang dalam kerangka operasionalnya dilakukan dalam tiga gerakanyaitu takfir, hijrah dan jihad.[4]

Takfir dilakukan kepada kelompok yang dipandang sudah menyimpang dari ketentuan dan hukum Tuhan. Siapapun yang tidak tunduk kepada hukum-Nya, tentu saja yang sesuai dengan pengertian mereka yang biasanya diturunkan dari pemahaman tekstual, adalah kafir. Setelah proses pengafiran ini, konsekuensinya kelompok Khawarij harus berhijrah, memisahkan diri dari orang-orang yang telah dipandang sesat tersebut. Selanjutnya disusul dengan pernyataan dan pelaksanaan jihad, perang dengan "orang kafir".

Berbeda dengan sistem teologi Khawarij yang mendasarkan sepenuhnya kepada doktrin-doktrin tekstual yang terkesan kaku dan rigid, Mu'tazilah adalah sistem teologi yang sangat menekankan aspek rasionalitas. Mereka berusaha memperkenalkan lima prinsip keimanan yang terdiri dari *tauhid, al-'adl, al-wa'd wa al-wa'id, al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar, al-manzilah bain al-manzilatain*.[5] Sebagai representasi dari kelompok rasionalis, yang lahir dari keprihatinan realitas kognitif, tentu saja mereka memaparkan

---

[4]Azyumaardi Azra. *Pergolakan Politik Islam*. (Jakarta : Paramadina, 1996), hlm. 141.

[5]Mengenai kelima prinsip ini bisa dibaca secara lebh komprehensip dalam al-Qodli Abdul Jabbar**.** *Syarh Ushul al-Khamsa**h**,* Abd al-Karim Usman (ed) (Kairo : Maktabah Wahbah, 1965).

sistem teologinya secara filosofis dan njlimet. Akibatnya sistem teologinya menjadi sangat elitis. Ia hanya menjadi konsumsi bagi orang-orang yang terdidik secara intelektual sehingga tidak mampu menyentuh akar-akar persoalan pada masyarakat bawah.

Salah satu prinsip ajaran yang dikedepankan adalah keadilan -suatu isu yang sebenarnya sangat relevan pada saat itu, terutama jika diingat praktek keseweanang-wenangan penguasa- Keadilan Allah dipahami bahwa semua perbuatan-Nya adalah baik. Ia tidak melakukan sesuatu yang tidak baik dan tidak meninggalkan apapun yang merupakan kewajiban bagi-Nya. Keadilan dalam perspektif Mutazilah mengimplikasikan adanya kebebasan berkehendak dan bertindak (*free will and free act).* Akan tetapi lantaran dasar keprihatinanya yang elitis. Maka keadilan yang dimaksudkan adalah keadilan lain yang bersifat eskatologis, yang berkaitan dengan peran Tuhan di kemudian hari. Bukan keadilan sosiologis..

Akibat lebih jauh yang bisa dirasakan adalah keinginan mereka untuk "menurunkan" Tuhan dan agama hanya pada dataran kognitif semata. Meminjam istilah Iqbal,[6] mereka

---

[6] Mohammad Iqbal. *The Reconstruction Religious Thought in Islam*. (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hlm. 5. Dalam bukunya ini Iqbal mengatakan ".*The Mutazila… reduced religion to a mere sistem logical concepts ending in a purely negative attitude. They failed to see that in the domain of knowledge -scientific*

berusaha mereduksi agama menjadi semata-mata sistem konsep yang logis sehingga memisahkan pemikiran keagamaan dari pengalaman konkret manusia.

Sistem teologi lain yang saat sekarang ini masih sangat dirasakan adalah sistem teologi Asy'ariyah. Berbeda dengan Mu'tazilah, Asy;ariyah didirikan di atas kerangka yang sangat teosentris. Segala sesuatu yang terjadi di dunia ini pada hakekatnya bergerak atas ketentuan Tuhan. Manusia tidak mempunyai kemampuan untuk menentukan hasil dari yang diinginkan. Bagi umat Islam yang umumnya bersifat sederhana, kerangka pemikiran seperti ini menjadi lebih mudah diterima karena tetap meletakkan Tuhan sebagai yang diatas segalanya. Itulah sebabanya sistem teologiini menjadi sangat mengakar di masyarakat. Implikasi sistem teologiini menjadikan kemampuan akal manusia dalam menghadapi segala realits mempunyai daya yang lemah.

Dalam konsep keadilan, misalnya, sekalipun obyek pembicaraannya sama yaitu keadilan di "dunia lain", tetapi konsep keadilan Asy'ariyah jauh berbeda dengan Mu'tazilah. Jika konsep keadilan Mu'tazilah lebih berorientasi pada keseimbangan antara pemberian dan penerimaan, perbuatan dan balasan, maka konsep keadilan Asy'ariyah lebh dilandaskan pada adanya otoritas. Keadilan adalah hak

pererogatif Allah.[7] Tidak ada yang melawan. Allah tidak bisa disalahkan. Allah berada diluar segala yang ada, karena Dia-lah yang menentukan segalanya, termasuk perbuatan baik dan buruk manusia.[8] Jadi, konsep ini sesungguhnya merupakan imbas langsung dari adanya kelemahan manusia. Tak ada kemampuan manusia untuk menentukan perbuatannya sendiri, karena semuanya telah ditentukan (*predestination*), sekalipun manusia mempunyai usaha *(kasb*)[9] tetapi tidak efektif.

Konsepsi demikian, pada tataran manifestasinya, tentu akan dengan sangat subur menumbuhkan kesalahpahaman, bahkan menjadi alat legitimasi bagi parktek kehidupan yang keliru. Di satu sisi, jika tidak ada kemauan etis dari dari manusia untuk memahami secara rif, maka akan sangat potensial bagi mereka untuk menjadikan konsep-konsep tersebut sebagai sandaran teologi. Bagi penguasa, misalnya, akan menjadi alat legitimasi yang mapuh bahwa keberadaan dirinya merupakan pilihan dan ketentuan Tuhan. Demikian pula segala kebijakan yang dilakukan dan peraturan peraturan yang diundangkan. Di sisi lain, bagi masyarakat, konsep ini menjadikan mereka tak ambil peduli bahkan menerima begitu saja apa yang terjadi tanpa ada keinginan untuk mengubahnya.

---

[7]Baca: Harun Nasution. *Teologi Islam Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*.(Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 72.

[8]Abu al-Hasan al-Asyari**.** *al-Ibanah ‘an Usul al-Diyanah* (Karo: Idarah al-Muniriyah, tth.), hlm. 9.

[9] Abu al-Hasan al-Asy’ari, *al-Ibanah*,., hlm. 54.

Paham bahwa semua yang terjadi, termasuk perbuatan manusia adalah atas kehendak Tuhan menghilangkan makna pertanggungjawaban manusia atas segala perbuatannya

Menurut Asyariyah akal manusia mempunyai daya yang sangat lemah. Pada akhirnya penganut aliran ini menjadi kurang mempunyai ruang gerak. Ia terikat tidak saja kepada dogma , tetapi juga pada ayat-ayat yang mempunyai arti *dhanni,* yaitu ayat yang boleh mengandung arti lain dari arti harfiyahnya. Dengan demikian penganut kelompok ini sukar untuk dapat mengikuti dan mentolerir perubahan serta perkembangan yang terjadi dalam masyarakat modern. Selain itu, ia juga dapat menjadi salah satu factor yang yang memperlambat kemajuan dan pembangunan. Sebagaimana yang disampaikan oleh Ameer Ali bahwa kemerosotan yang bangsa-bangsa Islam sekarang ini salah satu sebabnya adalah karena formalisme Asyariyah.

Dari berbagai konsepsi sebagaimana dijelaskan di depan, bisa disimpulkan bahwa teologi adalah persoalan spekulatif dan metafisik. Sementara itu, persoalan-persoalan riil kemanusiaan bersifat aktual dan eksistensial. Jika teologi adalah karpet, sedangkan segala sessuatu yang lain adalah benda-benda yang ada di atasnya, tentu posisi teologi amat fundamental. Bagaimana pun tatanan segala sesuatu sangat ditentukan oleh landasan yang diberikannya. Kalau pengendaiannya seperti itu, maka teologi Islam, yang note

bene adalah produk klasik, spekultaif dan metafisik, rasa-rasanya berat diharapkan untuk bias turut memecahkan persoalan riil kemanusiaan yang kompleks tersebut, lebih lebih era sekarang dimana telah terjadi proses globalisasi dalam segala aspek.

.Proses globalisasi itu, dalam skema Alvin Toffler, terjadi di dunia disebabkan oleh karena adanya revolusi teknologi informasi dan komunikasi. Ia menyebutnya sebagai gelombang ketiga. Gelombang ini melahirkan sebuah peradaban global dengan ciri ketergantungan antarbangsa dan menciutkan dunia menjadi sebuah desa buana (*global village*), sebuah dunia yang bisa dilukiskan sebagai tanpa batas dan tanpa sekat, *blong* (*borderless world*). Peradaban global bisa dipahami sebagai lingkup masalah yang menyangkut kepentingan dan nasib bersama yang tidak dapat lagi dipecahkan hanya oleh negara masing-masing.

Menurut Huntington globalisasi akan meniscayakan adanya benturan peradaban (*clash of civilization*). Benturan tidak hanya terjadi pada aras ideologis melainkan telah merambah aras kultural. Benturan ini tentu akan menghasilkan krisis yang tidak kecil. Krisis itu bisa jadi berujud perang saudara, tetapi juga bisa berwajah krisis sosial, budaya, poltik bahkan psikologis. Sebagai sebuah benturan bisa dipastikan

akan mengimplikasikan adanya pihak–pihak yang menang (*the winner*) dan yang kalah (*the loser*).[10]

Walaupun globalisasi itu dinilai posititp, tetapi bagi sementara pihak juga mengandung nilai negative. Sebagai contoh ciri positip *global market* yang membawa peluang perluasan pasar dan keragaman konsumen, juga mengandung aspek negative dengan kerasnya kompetisi antar produsen dunia. Dengan berdasarkan pada *equality of opportunities principle* tentu saja bisa dibayangkan bagaimana kompetisi berlangsung antara negara maju dengan negara berkembang, apalagi dengan negara terbelakang.

Demikian pula dengan informasi global yang cepat dan akurat. Di satu sisi bisa menyajikan berbagai khazanah dunia lain dengan sangat cepat. Akan tetapi, di sisi lain membawa dampak negatif terhadap nilai-nilai budaya setempat karena pada waktu bersamaan menjadi sarana infiltrasi kultural ideologis. Gustave le Bone pernah mengajukan sebuah teori bahwa masyarakat sesungguhnya dibentuk dari proses imitasi. Jika ini benar, maka akan terjadi suatu imitasi sosial-kultural yang amat hebat yang tidak mesti sesuai dengan nilai-nilai lokal.

Tesis Huntington ini sepenuhnya dibenarkan oleh Fukuyama. Oleh karena itu, menurut Fukuyama, adanya

---

[10] Baca; Jacques Atali. *Milenium. Winners and Losers in the Coming World Order.* terj. Emmy Noor Hariati (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

perbedaan kultural tersebut harus benar-benar mendapat perhatian serius, bukan hanya berkaitan dengan problem internalnya sendiri, melainkan juga dalam hubungannya dengan negara lain.[11] Perhatian serius terhadap fenomena ini tentu saja menjadi pekerjaan semua pihak jika tidak menginginkan adanya akibat yang menghancurkan sisi kemanusiaan itu sendiri; sebaliknya menginginkan terciptanya tata kehidupan yang diwarnai oleh perdamaian global.

Peradaban global adalah sebuah keniscayaan. Tak ada tawar menawar atau kata-kata untuk menolak. Yang bisa dilakukan adalah begaimana berusaha untuk mensikapinya secara arif dan kritis. "*Are We Masters or Servants*?" demikian pertanyaan yang dilontarkan oleh Paul Vallely dan Ian Linden dalam dua seri tulisannya mengenai *Doing Battle with Globalisation.* Terhadap pertanyaan ini keduanya tidak menjawab dengan melakukan identifikasi diri secara tegas. Mereka hanya menyimpulkan bahwa globalisasi bukanlah merupakan proses hegemonisasi monolitik.[12] Tetapi, dalam tulisan keduanya yang berjudul *The Tide can be Tamed*, mereka menegaskan bahwa gelombang yang dibawa arus globalisasi masih bisa dijinakkan karena globalisasi bukanlah

---

[11] Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity (*London*:* Hamish Hamilton, 1995), hlm. 5.

[12]Paul Vallely dan Ian Linden. “Doing Battle with Globalisation: Are We Masters or Servants?” dalam *The Tablet,* 9 Agustus, 1997, hlm. 1004-1005.

merupakan sebuah proses yang begitu saja terlepas dari etika dan berbagai aspek kontrol.[13] Apalagi jika dipahami, bahwa globalisasi adalah sebuah produk peradaban, sehingga dengan demikian pasti juga akan bisa dikendalikan oleh para perancang peradaban itu sendiri.

Sebagai bagian dari perdaban global, dunia Islam juga harus bersikap demikian sekalipun memang harus diakui mendapatkan tekanan yang cukup berat. Berat, karena hal ini tidak terlepas dari adanya asumsi yang dimiliki oleh agama, khususnya Islam, bahwa manusia perlu mempunyai pegangan hidup yang kokoh dan tetap (*stable, certainty, unfalsifiable*). Padahal kehidupan itu sendiri terus selalu dalam perubahan (*unstable, uncertainty, falsifiable*). Dalam keadaan demikian manusia dituntut untuk selalu beradaptasi dengan lingkungan baru secara terus menerus, sementara nilai-nilai lama yang diidealkan dijadikan sebagai panutan.

Secara singkat dan tepat Helmut Kalbitzer mengatakan bahwa peradaban industri tidak mengandung nilai-nilai moral dan seni[14] apalagi pada era peradaban berikutnya yaitu perdaban informasi. Suatu peradaban yang kering, bahkan tidak mengandung muatan-muatan moral dan seni, bisa

---

[13]Paul Vallely dan Ian Linden. "Doing Battle with Globalisation: The Tide can be Tamed" dalam *The Tablet,* 9 Agustus, 1997, hlm. 1035.

[14]Faisal Islamil. *Paradigma Kebudayaan Islam* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 254.

dipastikan akan berisi kekerasan. Lewis Mumford, penulis *Condition of Man* dan *Technics and Civilization* menggambarkan bahwa manusia yang hidup pada masa itu berada dalam bimbingan kekerasan.[15] Itulah sebabnya tidak terlalu berlebihan rasanya jika Sisella Bok menengarai bahwa tantangan abad 21 pada dasarnya adalah persoalan moral. Hal ini hanya bisa ditangani apabila proses-proses kerjanya didasarkan pada adanya *trust.*[16]

Sekian banyak pihak menaruh harapan besar kepada Islam untuk mengadakan kontrol dan memberikan arah moral terhadap peradaban yang ditimbulkan akibat adanya globalisasi. Apa yang bisa diberikan Islam kepada peradaban global? Akbar S. Ahmed menegaskan bahwa banyak sekali yang bisa diperbuat oleh Islam. Konsepsinya tentang keseimbangan antara agama dan dunia menjadi sangat bernilai. Ini bisa mengoreksi dan mengendalikan materialisme yang mewataki sebagian besar peradaban sekarang ini serta bisa memberikan perasaan kasih sayang, kesalehan dan rasa rendah hati. Kealitas-kualitas ini menegaskan kandungan moral dan eksistensial manusia.[17]

Secara normatif apa yang diungkapkan oleh Akbar S Ahmed tidaklah berlebihan. Secara tegas al-Quran menyatakan

---

[15] Ismail. *Paradigma*, hlm. 252.

[16] Inovasi No. 7 tahun 1987.

[17]Akbar S. Ahmed. *Postmodernisme and Islam: Predicament and Promise* (terj. M. Sirozi (BAndung: Mizan, 1992), hlm. 128.

bahwa bumi ini hanya akan diwarisi oleh hamba Allah yang salih.[18] Kesalihan tentu saja adalah milik orang Islam. Mereka percaya kepada Allah, menyembah-Nya, menerapkan hukum-Nya dan bermuamalah dengan tata nilai yang ditetapkan-Nya. Demikian pula, secara tegas al-Quran juga menyatakan bahwa siapa yang menolong Allah pasti Allah akan menolongnya.[19] Ayat ini pun pelaksananya adalah orang Islam

Akan tetapi jika hal itu dihadapkan pada realitas kemanusiaan tentu tidak dengan begitu gampang menjawabnya. Yang terjadi justru sebaliknya, ada banyak pertanyaan. Mengapa dunia Islam, yang tentu saja secara normative lebih salih, tidak mampu menguasai dunia? Malah orang-orang non-Muslim , yang tentu saja tidak salih, yang menguasainya? Mengapa kenyataannya justru Islam yang mengalami kekalahan dan keterpurukan padahal mereka yang menolong dan memperjuangkan agama Allah?. Kita juga melihat dan menyaksikan keruntuhan moral pada bangsa-bangsa serta individu-individu yang mengidentifikasi diri kepada Islam. Tengok saja Indonesia, yang secara statistik adalah negara berpenduduk Islam terbesar dan sering disebut sebagai bangsa religius, ternyata tingkat degradasi moralnya telah sedemikian memprihatinkan. Pendek kata, ketidakadilan, perampasan hak, ketidakpedulian pada persoalan kaum

---

[18] QS al-Anbiya/21: 105

[19] QS al-Hajj/22: 40

tertindas, tipisnya solidaritas dan sebagainya merupakan hal-hal yang kita temukan sehari-hari di dunia Islam.

Pada tataran realitas, untuk mentransformasikan sebuah nilai, kewibawaan mutlak diperlukan. Peradaban Barat menjadi sedemikaian efektif menancapkan kukunya di berbagai belahan bumi karena memang didukung oleh sebuah kewibawaan. Sementara secara realistis, dunia Islam masih belum memiliki kewibawaan itu. Bahkan dunia Islam dalam keadaan yang bertolak belakang dengan spirit yang diajarkannya sendiri seperti persatuan di antara umat Islam yang rapuh, citra islami yang sulit ditemukan di dunia Islam dan kondisi sosial politik dan ekonomi buruk .

Kerapuhan persatuan ini telah mulai terlihat sejak mula-mula sekali ketika masa perumusan pandangan-pandangan teologi akibat adanya pemaksaan pemahaman dan justifikasi terhadap cara pandang.. Secara historis, teologi sebenarnya bermula dari niat tulus umat Islam untuk memperkokoh dan mempertahankan keimanan dan dari serangan wakil-wakil sekte dan budaya lama. Sebagai kekuatan baru yang menang dalam berbagai medan pertempuran sistem keyakinan,[20] Islam mendapatkan berbagai gempuran dari aliran-aliran filsafat, agama dan kepercayaan yang ada di sekitar di mana mereka hidup..

---

[20]Hassan Hanafi, *From Faith to Revolution* (Cordoba, Spain, 1985), hlm. 4.

Penelaahan historis juga membuktikan bahwa teologi mula-mula didorong dan sangat diwarnai oleh interes-interes politik.[21] Teologi dan politik berhubungan secara resiprokal.[22] Akibatnya masing-masing kelompok mempunyai definisi sendiri tentang persoalan persoalan ketuhanan yang juga digunakan untuk menopang ideologi politik tertentu. Kondisi demikian juga melahirkan adanya pandangan yang menafikan pandangan yang dikemukakan oleh pihak lain. Masing-masing kelompok menghklaim bahwa hanya pandangannya sajalah yang paling benar sedang yang lain salah.

Kecenderungan untuk melakukan *truth claim* bisa dilacak dari pemahaman terhadap pernyataan Nabi Muhamnmad ketika memprediksi bahwa umat Islam akan terpecah ke dalam sekian banyak golongan. Yang menarik, semua golongan tersebut tidak ada yang masuk dalam surga, semuanya berada dalam neraka, kecuali hanya satu yaitu (yang oleh sebagian besar umat Islam dikonsepsikan sebagai) *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.*

Sebagai sumber otoritatif kedua, tentu saja implikasi hadits yang memprediksi perpecahan Islam ini bisa menjadi sangat serius. Tidak mungkin ada kelompok orang Islam yang

---

[21]Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962) , hlm. 2

[22]Berkaitan dengan ini menarik untuk dibaca Nasihun Amin, *Paradigma Teologi Politik Sunni Melacak Abu al-Hasan al-Asy'ari sebagai Pemikir Politik Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015).

tidak ingin diakui sebagai umat yang benar . Juga tidak mungkin ada kelompok yang dengan sukarela mau diidentifikasi sebagai kelompok yang masuk neraka. Sementara itu realitas memang telah menunjukkan bahwa umat Islam terbelah menjadi sekian banyak kelompok. Akibat dari keyakinan ini maka memunculkan adanya suatu klaim kebenaran atas kelompoknya sendiri.

Pemahaman teologis ini bahkan dengan secara tegas diikuti oleh pemahaman tentang jumlah yang telah disebutkan oleh Nabi adalah merupakan angka nominal yang telah final. Secara lebih terperinci sekte-skete tersebut, dalam pandangan al-Mubarakfuri[23] dan Syaikh Abdurrahman,[24] adalah : 22 sekte dalam Syiah, 20 sekte dalam Mu’tazilah, 20 sekte dalam Khawarij, 5 sekte dalam Murjiah, 3 sekte dalam Najariyah, Jabariyah, Musyabbihah dan Aswaja. Sedangkan al-Baghdadi[25] memerinci ke dalam 20 sekte untuk Syiah, 20 sekte untuk Mu’tazilah, 20 sekte untuk Khawarij, 3 sekte untuk Najariyah, 3 sekte untuk Murjiah, 3 sekte untuk Karamiyah, Bakriyah, Dlirariyah, Jahmiyah dan Aswaja. Sementara itu Ibn

---

[23] Ibn Ula Muhammad Abd al-Rahman ibn Ab al-Rahim al-Mubarakfuri. *Tuhfat al-Ahwadzi.* Jilid VII,(tp: 1995), hlm. 380.

[24] Syaikh Abd al-Rahman ibn Muhammad in Husein ibn Umar. *Bughyat al-Mustarsyidin*,(tp: 1381 H)., hlm. 398

[25] Abd al-Qahir ibn Thahir ibn Muhammad al-Baghdadi. *Al-Farq bayn al-Firaq* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), hlm. 19

Hazm[26] mengklasifikasikan sekte-sekte itu ke dalam 5 kelompok besar yaitu Syiah, Mu'tazilah, Khawarij, Murjiah -4 kelompok ini disebutnya sebagai *ahl al-bidah*- dan Aswaja -yang disebut sebagai *ahl al-haq*.Para penulis karya teologis juga sering menyebut kelompok yang lain sebagai kafir.

Relitas lain yang menunjukkan bahwa keberadaan umat Islam belum menggembirakan adalah ketakmampuannya untuk menjadikan wilayah-wilayahnya sebagai wilayah yang sesuai dengan ajaran islaminya. Sebuah penelitian mengenai bagaimana islaminya negara-negara Islam yang dilakukan oleh tim The George Washington University dibawah komando Professor Schehrazade S Rehman dan Professor Hossein Askari membuktikan ini. Dalam penelitian ini, tim membuat indikator yang menjadi ukuran islami atau tidak islaminya sebuah negara berdasarkan lebih dari seratus nilai-nilai luhur Islam, seperti kejujuran, amanah, keadilan, kebersihan, ketepatan waktu, ketepatan janji, empati, toleransi, dan sederet ajaran al-Quran serta akhlaq Nabi Muhammad saw.

Hasil yang diperoleh adalah di antara dua ratus lebih negara yang diteliti negara-negara Islam justru berada jauh dari nilai-nilai Islam. Malaysia (urutan ke-38), Kuwait (48), Uni Emirat Arab (66), Maroko (119), Arab Saudi (131),

[26] Abu Muhammad Ali ibn Ahmad. *Al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), hlm. 369-371

Indonesia (140), Pakistan (147), Yaman (198), dan terburuk adalah Somalia (206). Sebaliknya, yang paling islami adalah.Selandia Baru (1), diikuti Luksemburg (2). Sedangkan negara barat yang dinilai mendekati nilai-nilai Islam adalah Kanada(7), Iinggris (8), Australia (9), dan Amerika Serikat (25).

Khusus mengenai budaya membaca yang menjadi pintu masuk bagi kemajuan sebuah bangsa juga demikian lemah. Sebut saja Indonesia, sebagai representasi negara Islam karena berpenduduk terbesar di dunia, data Organisasi Pendidikan, Ilmu Pengetahuan, dan Kebudayaan Perserikatan Bangsa-Bangsa (UNESCO 2012) mencatat indeks minat baca di Indonesia baru mencapai 0,001. Itu artinya, pada setiap 1.000 orang hanya ada satu orang yang punya minat membaca. Masyarakat di Indonesia rata-rata membaca nol sampai satu buku per tahun. Tidak usah dibandingkan dengan Jepang dan Amerika yang rata-rata membaca 10-20 buku pertahun. Jika dibandingkan dengan negara-negara di kawasan ASEAN, yang membaca 2-3 buku per tahun, kita pun masih sangat ketinggalan.[27]

[27] http://www.kompasiana.com/idrisapandi/Islam-dan-budaya-literasi_573931c0117b61f6043ccf96 Kompas, 22/02/2016

Demikian pula dalam aspek sosial politik dan ekonomi umat Islam juga menghadapi persoalan yang tidak kalah serius. Seperti diungkap Muhammad A. al-Buraey dalam disertasinya yang berjudul *Administrative Development: an Islamic Perspective* yang di ajukan pada Univesitas North Carolina, ia memberikan gambaran menarik mengenai ketidakberdayaan kondisi Islam tersebut. Ia menyebutkan sebagai "berada di lubang kadal" (*in the lizrd hole*).[28] Dalam aspek politik, misalnya, ia mencatat bahwa dari ke-47 negara OKI, pada tahun 80-an, 22 diantaranya merupakan Negara diktator, baik oleh militer, sipil, maupun satu partai.[29] Sementara itu dalam aspek ekonomi, dunia Islam justru terjadi kesenjangan yang sangat luar biasa tetapi, anehnya, mereka dengan lantang menyuarakan adanya solidaritas sosial.[30]

Senada dengan penilaian al-Buraey, Kuntowijoyo: yang mencoba mengetengahkan hasil penulisan Gerhald Lenski bahwa di negara sosialis kesenjangan, kasus Rusia, maksimal AS, bisa mencapai 1: 25, sedangkan di Negara kapitalis, kasus AS, bisa mencapai 1 : 11.000; menyatakan bahwa kesenjangan di Negara ketiga, di mana sbagian besar dunia Islam berada, bisa puluhan ribu kali lipat, tanpa menyebut angka pasti.

---

[28]Muhammad A. al-Buraey, *Administrative Development: an Islamic Persepective* terj. M. Nashir Budiman. (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 212-221.

[29]Muhammad A. al-Buraey, *Administrative* hlm. 162-163.

[30]Muhammad A. al-Buraey, *Administrative,* hlm. 204-209.

Dengan kata lain, ketidakadilan distribusi pendapatan yang paling banyak terjadi adalah di duia ketiga.[31] Bahkan, Arief Budiman menandaskan, ada kesan kuat bahwa kemiskinan identik dengan Islam. Sebaliknya Kristen identik dengan kekayaan.[32]

Secara ringkas dapat dikatakan bahwa kenyataan kehidupan masa kini, terutama iptek dan akibat-akibat yang ditimbulkannya merupakan tantangan yang harus dihadapi oleh para teolog. Ini tidak berarti bahwa kaum muslimin harus anti iptek melainkan bahwa perumusan teologi yang telah dibuat orang selama ini ternyata sudah tidak lagi effektif untuk membekali dalam masa iptek dan informasi. Ini juga tidak berarti bahwa orang-orang terdahulu telah berbuat kesalahan dalam penyusunan ilmu ini. Mereka bisa jadi telah berhasil menghadapi tantangan zaman mereka, namun untuk tantangan masa kini senjata mereka tidak lagi berdaya guna. Melihat kenyataan ini orang lalu dapat bertanya, apa kaitan antara keimanan dan perilaku orang yang beriman? Kesalahan atau ketidakberesan seperti ini bisa jadi disebabkan oleh banyak factor, namun kiranya tidak terlalu jauh dari

---

[31]Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung : Mizan, 1991), hlm. 296-297.

[32]Arief Budiman, "Dimensi Sosial Ekonomi Konflik" dalam Th. Sumartana, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Dian/Interfidei, tth.), hlm. 190.

kebenaran kalau dikatakan bahwa kesalahan konseptual teologi merupakan salah satu penyebabnya.

Persoalan teologis, dalam pengertian di atas, adalah persoalan spekulatif dan metafisik, sedangkan persoalan aktual dan eksistensial adalah persoalan realitas hidup. Sebagaimana diuraikan pada bagian depan, bahwa teologi adalah ibarat sebuah karpet, sedangkan segala sesuatu yang lain adalah benda-benda yang di atasnya, tentu posisi teologi menjadi amat fundamental. Bagaimana pun tatanan segala sesuatu sangat di tentukan oleh landasan yang diberikannya, kalau pengandaiannya seperti itu, maka Teologi Islam, yang nota bene adalah produk masa klasik dan skolastik, jika tidak diadakan perumusan ulang, memang tidak banyak bisa diharapkan untuk memecahkan persoalan kontemporer. Oleh karena itu, perumusan ulang terhadap teologi menjadi langkah yang tidak bisa dielakkan.

B. Pergeseran Paradigma

Dalam kehidupan masyarakat, karya-karya intelektual yang diterima oleh masyarakat secara baik yang kemudian dikenal sebagai tradisi (*turats)* mempunyai status dan peran yang sangat penting. Sebegitu pentingnya sehingga terkadang menggeser posisi kitab suci. Padahal sesungguhnya tradisi adalah sekedar produk material dan pemikiran yang ditinggalkan oleh generasi terdahulu kepada generasi

sesudahnya. Oleh karenanya, seharusnya tradisi dipahami sebagai hasil ciptaan manusia dan produk kreatifitas sadar manusia dalam periode sejarah yang silih berganti. Namun begitu, ia berperan fundamental bagi generasi baru dalam pembentukan karakter, nalar dan perilaku sehari-hari.

Secara garis besar, kecenderungan pemikiran Islam sebagai respon terhadap rumusan keilmuan yang telah ada dan menjadi mapan (tradisi) bisa dipolakan menjadi dua. Perrtama,kecenderungan pemikiran Islam yang berusaha untuk melestarikan keilmuan Islam yang terbangun secara kokoh sejak berabad abad serta memanfaatkannya untuk membendung aspek negatif dari arus modernisasi dalam segala bidang. Tradisi keilmuan Islam yang telah ada dan terbakukan dianggap sebagai kekayaan dan kekuatan spiritual yang perlu dipertahankan tanpa harus dipertanyakan karena mempertanyakan berarti meragukannya dan mengingkarti wujud tradisi yang selama ini dipegangi dengan kokoh karena menjadi sumber kekuatan mental spiritual yang ampuh untuk menahan badai perubahan dan pembangunan dalam segala bidang.

Disiplin-disiplin seperti kalam, fiqh, tasawuf sebagai khazanah intelektual menjadi semacam bentuk paten. Generasi yang sekarang tinggal mewarisi dan memanfaatkannya, tanpa disertai sikap kritis. Dengan begitu tanpa terasa tradisi tersebut diterima secara dogmatis. Tidak ada kreativitas dan inovasi

untuk mengembangkan tradisi sesuai dengan perkembangan wilayah pengalaman manusia. Karya-karya manusia yang telah diletakkan para pendahulunya tidak pernah terlintas untuk mempertanyakan tradisi yang telah mengakar sebelumnya.[33]

Kedua, kecenderungan pemikiran keagamaan yang kritis. Pola kedua ini meyakini bahwa khazanah intelektual Islam tidak lain adalah merupakan sebuh produk sejarah biasa yang sudah barang pasti tidak tabu dari berbagai perubahan. Oleh karena pemikiran keagamaan adalah produk sejarah yang berkembang pada zaman tertentu, maka sesungguhnya ia hanya mewakili nuansa pemikiran yang berkembang pada saat tertentu pula. Artinya, dalam pandangan pola kedua bahwa pemikiran Islam hanya hasil olh pikir manusia biasa pada era dan zaman tertentu. Ia tidak lebih produk zaman yang mengitarinya.

Pola pemikiran kedua ini berusaha sekuat mungkin untuk menerima segala nuansa perkembangan manusia dan menarik manfaatnya untuk menemukan penyesuaian-penyesuaian yang diperlukan. Sehingga dengan demikian bisa didapatkan sebuah tradisi keagamaan yang baru dan responsif dengan tantangan zaman.

Dengan menggunakan pemilahan ini bisa dilihat bahwa respon terhadap Teologi Islam sebagai khazanah intelektual

---

[33] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press,, 1993, hlm. 32.

Islam berada pada pola pertama. Padahal ia tidak lebih adalah formulasi pemikiran ketuhanan yang berusaha menjawab berbagai persoalan agama yang muncul pada waktu tertentu. Karena sifatnya yang demikian, maka teologi tidak lain juga merupakan bagian pemikiran Islam yang seharusnya, selalu mengalami perkembangan. Jadi, pemikiran Khawarij, Mutazilah, Maturudiyah, Asyariyah adalah bangunan pemikiran yang dibentuk oleh suatu zaman yang berkembang saat itu. Sayangnya, meminjam istilah Arkoun,[34] teologi telah dimitologisasikan dan diidiologisasikan. Akibatnya, sangat terasa betapa masing-masing sistem teologi tersebut sedemikian tak berdaya menghadapi berbagai persoalan dan tantangan modern yang berupa isu kemanusiaan universal, pluralisme keagamaan, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan dan sebaginya. Teologi Islam yang hanya berbicara tentang Tuhan dan tidak mengaitkannya dengan diskursus persoalan kemanusiaan uniuversal, maka rumusan teologinya lambat laun akan usang.

---

[34]Dalam kaitannya dengan pemikiran Islam, Arkoun banyak menggunakan istilah mitologisasi dan idiologisasi untuk pembakuan pemikiran. Yang dimaksud dengan mitologisasi adalah penegasan berbagai kepercayaan dan gambaran yang menggerakkan kelompok besar di balik selubung ilmiah dan rasional. Sedangkan idiologisasi adalah penggunaan sejumlah terbatas gagasan yang disederhanakan untuk mengarahkan kekuatan-keuatan sosial menuju tindakan-tindakan tertentu. Baca: Mohammad Arkoun, *Tarikhiyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami* (Bairut: Markaz al-Inma al-Qoumi, 1988), hlm. 211-213.

Teologi Islam yang ada sekarang ini seharusnya adalah teologi yang berdialog dengan realitas dan perkembangan pemikiran yang berjalan saat ini. Bukan teologi yang berdialog dengan masa lalu, apalagi masa silam yang terlalu jauh. Telaah masa silam boleh-boleh saja, stidaknya untuk memenuhi rasa kuriositas manusia. Teologi Islam kontemporer tidak dapat tidak harus memahami pertkembangan pemikiran manusia kontemporer yang diakibatkan oleh perubahan sosial yang dibawa oleh arus ilmu pengetahuan dan teknologi. Tegasnya jika Teologi Islam klasik berdialog dan bergaul dengan serta epistemology Yunani, maka Teologi Islam modern sudah semestinya harus bersentuhann dengan ilmu-ilmu yang berkembang di Barat modern karena yang dibentuk dan dipengaruhi oleh arus perubahan akbat perkembangan iptek.

Dalam kondisi Teologi Islam yang tak mampu berbuat apa-apa demikian ini, wajar jika kemudian di sana sini muncul gugatan untuk melakuakan reformasi teologis pada level paradigm sehingga menjadi lebih bersifat transformatif sebagai upaya humanisasi terhadap teologi.

Perjalanan teologi, sebagai mana diungkapkan di depan, menunjukkan adanya perbedaan. Ketidaksamaan ini sangat ditentukan oleh cara pandang yang berdasarkan pada adanya lapisan-lapisan yang secara struktural tak terlihat. Cara pandang tersebut tunduk kepada berbagai aturan, yang

menentukan apa yang dipandang atau dibicarakan dari kenyataan, apa yang di anggap penting atau tidak penting, hubugan apa yang diadakan antara berbagai unsur kenyataan dalam penggolongan dan analisis dan sebagainya. Artinya, setiap zaman memandang, memahami dan membicarakan kenyataan dengan caranya sendiri-sendiri karena sruktur yang tak terlihat memang berlainan. Gadamer menyebut sebagai "praduga", Foucault menyebut sebagai "episteme", sedangkan Thomas Kuhn menyeebut sebagai "paradigma".

Secara konseptual Kuhn memandang paradigm sebagai latar belakang yang tak tertanyakan atau seperangkat kepercayaan yang merupakan persenyawaan sifat-sifat personal dan historis.[35] Di sisi lain Hans Kung memahaminya sebagai "*a total constellation: the conscious unconscious total constellation of convictions, value, and pattern of behaviour*" (sebuah konstalasi total: konstelasi total kesadaran-ketaksadaran mengenai keyakinan, nilai, dan pola tingkah laku).[36] Dari pengertian tersebut bisa dipahami bahwa paradigma adalah kerangka referensi yang mendasari sejumlah

[35]Baca: Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* di bawah judul "Introduction: A Role for History" dan "The Priority of Paradigms". (Chicago: University of Chicago Press, 1974), hlm.1-9 dan 43-51. Baca juga: Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 451.

[36]St. Sunardi, "Dialog: Cara Baru Beragama" dalam Th. Sumartana, *Dialog*, hlm. 81.

teori maupun praktek-praktek ilmiah dalam pereode tertentu. Secara lebih ringkas, paradigma tidak lain dan tidak bukan adalah model interpretasi atau model pemahaman. Adakalanya fundamental, rasional dan tradisional.

Paradigma fundamental, menurut Ernest Gellner, memiliki ide dasar bahwa ajaran pokok agama harus di pegang kokoh secara rigid dan literalis, tanpa kompromi, pelunakan, reinterpretasi, dan reduksi.[37] Dari gambaran yang diberikan Gellner di atas bisa diketahui bahwa yang dimaksud paradigma fundamental adalah suatu cara pandang masyarakat yang segala sesuatunya dirujukkan kepada kitab suci secara apa adanya.

Penjelasan Martin E Marty mengenai gerakan fundamentalisme, sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra, cukup representatatif mewakili untuk menyebut karakteristik paradigma ini. Ia mengemukakan empat prinsip. *Pertama,* oppositionalisme, paham perlawanan terhadap segala sesuatau yang dianggap mengancam jati diri dan eksistensi Islam. *Kedua,* fundamentalisme merupakan penolakan terhadap hermeneutika. Teks al-Qur'an harus dipahami secara literal, sebagaimana adanya, karena nalar dipandang tak mampu memberikan intepretasi terhadap teks. *Ketiga,* fundamentalisme merupakan penolakan terhadap pluralisme

---

[37]Ernest Gellner. *Postmodernism: Reason and Religion* (London : 1992) , hlm. 2.

dan relativisme karena keduanya merupakan pemahaman yang keliru terhadap teks al-Qur'an. *Keempat,* fundamentalisme merupakan penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Masyarakat harus menyesuaikan, bila perlu dengan kekerasan, perkembangannya dengan teks al-Qur'an, bukan sebaliknya teks atau penafsirannya yang mengikuti perkembangan masyarakat.[38]

Berbeda dengan paradigm fundamental, paradigma rasional menyatakan bahwa kebenaran bisa diketahui oleh akal.[39] Artinya bahwa , kemajuan suatu masyarakat sepenuhnya di tentukan oleh kebebasan manusia sendiri. Sedangkan keterbelakangan dipandang sebagai akibat dari adanya sesuatu yang salah dalam teologi umat Islam, sehingga perlu pembaruan teologi secara rasional.

Dalam kaitanya dengan Teologi Islam, landasannya adalah keyakinan bahwa pada dasarnya Islam itu bersifat rasional. Sehingga rasionalitas pun menjadi entitas paling akhir dan paling menentukan untuk kebenaran sebuah proposisi Islam.

Paradigma lainnya lagi adalah paradigm tradisional yang meyakini bahwa kehidupan ini adalah deterministik.

---

[38]Azyumardi Azra, *Pergolakan Polit\ik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme* (Jakarta: Paradigma, 1996), hlm. 109-110.

[39]George F. Hourani, Ethical, Presupposion Of The Qur'an" dalam *The Muslm Word*, Vol. LXX No. 2 April 1980, hlm. 2.

Hanya Tuhan yang tahu apa arti dan hikmah dibalik ketentuan-Nya. Kemajuan, keterbelakangan dan kemiskinan umat, misalnya, adalah ketentuan Tuhan dan lebih merupakan ujian dari Allah ketimbang sebagai persoalan manusia. Dengan kata lain apa yang benar hanya bisa diketahui melalui wahyu.[40] Di samping itu paradigma tradisional juga sangat kopromistik terhadap tradisi. Cara pandang demikian ini, seperti kita lihat pada arus besar sistem teologi, paling banyak menentukan rumusan teologis sunny (baca: Asy'ariyah). Hal ini mengingat bahwa struktur masyarakat, bagaimanapun, didominasi oleh kaum awam.

Kesederhanaan pemikiran dan kecenderungan untuk menerima keadaan apa adanya, menjadikan mereka lebih banyak bersandar dan berdasar pada konsep kelemahan manusia dan bergantung sepenuhnya kepada takdir tanpa disertai sikap kritis. Akibatnya, ketika sampai pada dataran kognitif, paradigma ini tidak mampu menggunakan alat analisa dengan baik. Paradigma ini, akhirnya, menjadikan masyarakat kurang begitu menyakini proses-proses kausalitas.

Memperhatikan perjalanan pemikiran teologis Islam, Khawarij bisa diidentifikasi sebagai representasi dari paradigma fundamental, Mu'tazilah sebagai representasi paradigma rasional, dan Asy'ariyah sebagai representasi paradigma tradisonal.

---

[40]George F. Hourani, "Ethical , hlm. 3

Melihat kenyataan bahwa rumusan teologis sebelumnya mengalami kegagalan, maka muncul ide untuk membangun sebuah teologi baru berparadigma transformative yang lebih bisa menjawab persoalan eksistensial manusia. Teologi baru ini diharapkan mampu memberikan kontribusi dalam mebangun kemanusiaan.

Ada beberapa ciri pokok dalam paradigma ini, yaitu:

a. Teologi bukanlah semata-mata persoalan abstrak sehingga tercerabut dari akar-akar sosio-psikologisnya. Ia harus bertautan dengan visi social yang emansipatorik.
b. Teologi transformatif merupakan artikulasi pesan agama dan bukan agama itu sendiri.
c. Model ideal yang dirumuskan dari proses dialog antara superstruktur dan realitas.
d. Basis otoritas bertumpu dan untuk kepentingan umat, profesionalisme agama hanya untuk pendampingan.
e. Berorentasi pada praksis, bukan dakwah agama karena dakwah agama biasanya berorentasi pada membangun symbol permukaan. Sedangkan praksis agama yang sejati berorentasi kepada bagaimana menegakkan basis nilai keberagamaan yang essensial.

f. Berfungsi sebagai institusi kritis terhadap jebakan struktur yang melawan pesan dasar agama, termasuk struktur yang dibangun oleh proses sosiologis.[41]

Perhatian utama adalah suatau tranformasi sosial, bukan dalam pegertian mereka yang menekankan pembangunan klas menengah Islam yang kuat secara ekonomis, politis dan komitmen terhadap nilai dasar Islam, tapi transformasi untuk kebebasan, kekuatan dan otonomi untuk mengorganisisir diri dalam memperbaiki harkat dan martabatnya sebagai manusia. Dengan demikian jelas bahwa tekanannya bukan mengusahakan transformasi masyarakat ke arah kemodernan saja, tetapi mentransformasikan struktur-struktur masyarakat, ke arah struktur yang lebih fungsional dan humanis, untuk realisasi martabat manusia.

Semua usaha dilakukan dalam dua moment. *Pertama,* memberikan kekuatan kepada masyarakat untuk membebaskan dirinya dari belenggu penindasan stuktural, melalui penyadaran. *Kedua,* mencari visi al-Qur'an dalam emansipasi masyarakat tertindas. Karena itu daur kerja mereka adalah dari idiologi ke aksi dan refleksi. Semua proses tersebut dimulai dengan kritik idiologi, yaitu penelanjangan legitimasi kekuasaan yang menjadi dasar penindasan, sekaligus

---

[41]Moeslim Abdurrahman, "Wong Cilik dan Kebutuhan Teologis Transformatif" dalam Masyhur Amin (ed), *Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam* (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989), hlm. 160-161.

memperlihatkan penafsiran-penafsiran yang terdistorsi dari maksud dasar al-Qur'an yang pada dasarnya bersifat emansipatoris.[42]

Ada cukup banyak teolog kontemporer yang mempunyai *concern* dalam paradigma baru teologi Islam ini. Hassan Hanafi[43] adalah salah seorang teolog kontemporer yang sangat

---

[42]Budhy Munawar-Rochman, "Dari Tahapan Moral" dalam *Ulumul Quran***,** hlm. 29. Baca juga: Mansour Fakih, "Teologi yang Membebaskan Kritik terhadap Developmentalisme" dalam *Ulumul Quran* no. 3, vol. VI, th. 1995, hlm. 100-103.

[43]Hassan Hanafi dilahirkan pada tanggal 13 Februari 1935 di Kairo. adalah seorang filosof dan teolog Mesir yang meraih gelar doktor dari Universitas Sorbonne, Paris dengan disertasi berjudul *"Lexegeses de la Phenomenologie Letat actuel de la Methode Phenomenologie et son Application an Phenomene Religieux"*. Karya tersebut merupakan upaya Hassan Hanafi untuk menghadapkan ilmu Ushul Fiqh (*Islamic Legal Teory*) pada madzhab filsafat fenomenologi dari Edmund Husserl.

Hassan Hanafi aktif memberikan kuliah seperti di Perancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philadelphia Amerika Serikat (1971-1975), Universitas Kuwait (1979), Universitas Fez Maroko (1982-1984) dan menjadi Guru Besar tamu di Tokyo (1984-1985), di Persatuan Emirat Arab (1985). Kemudian, ia diangkat menjadi Penasehat Program pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987). Pada 1988 Hassan Hanafi diserahi jabatan Ketua Jurusan Filsafat di Universitas Kairo. Aktifitas di dunia akademik tersebut ditunjang dengan aktifitasnya di organisasi masyarakat. Tercatat, Hanafi aktif sebagai Sekretaris Umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir. Ia menjadi anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika, anggota Gerakan Solidaritas Asia-Afrika serta menjadi Wakil Presiden Persatuan Masyarakat Filsafat Arab.

Beberapa karya pentingnya adalah *Qadhaya Mu'ashirat fi Fikrina al-Mu'ashir*, *Dirasat Islamiyyah*, *Al-Turats wa al-Tajdid*,

risau terhadap kemandulan teologi untuk kemanusiaan. Dalam sebuah wawancara ia menjelaskan tentang proyek besarnya yang disebutnya sebagai tradisi dan modernitas (*al-turats wa al-tajdid*. Proyek besarnya inilah kemudian yang melahirkan karya monumentalnya yang berjudul *min al-Aqidah il al-Tsawrah.* Dari sini bisa diketahui bahwa aqidah (Teologi Islam) sebagai sebuah tradisi seharusnya melahirkan adanya perubahan besar yang berupa modernitas.

Ada tiga perhatian utama Hassan Hanafi. Pertama rekonstruksi teks yang dilahirkan dari peradaban masa lalu. Umat Islam mempunyai tradisi lama yang selalu dan tetap hidup dalam diri mereka. Pada saat yang sama mereka berada di era modern yang serba baru. Mereka berusaha untuk berubah, untuk tidak dikuasai dan bebas, sementara tradisi lama sudah tidak cocok lagi.. Rekonstruksi teks artinya membangun kembali ilmu-ilmu tradisional seperti filsafat, teologi, fiqih, tafsir, al-Qur'an dan hadits, dengan menganggap peninggalan tersebut sebagai sesuatu yang berubah-ubah dan bersifat historis, agar dengan begitu dapat mengapresiasikan modernitas.

Al-Yasar al-Islamiyah, Min al-Aqidah ila Al-Tsaurah, Religion, Ideologi and Development, Islam in the Modern World.

Kedua, tentang budaya-budaya asing, terutama budaya Barat. Umat Islam, menurut Hanafi, adalah korban mitos ”budaya universal” yang dipropagandakan dan terus didominasi oleh media Barat, belajar dari Barat yang semuanya membuat mereka menjadi inferior kompleks. Dari sini mereka harus mencanangkan dekolonasi diri dan membuat satu level peradaban yang sama. Selanjutnya, mereka berusaha mengembalikan budaya Barat kepada batasan geografisnya semula, menyudahi mitos ”budaya universal”. Umat Islam harus merubah, kalau dulu menjadi obyek kajian dalam orientalisme, maka kini mereka harus menjadi pengkaji dalam oksidentalisme.

Ketiga adalah masalah sikap terhadap realitas nyata. Pada sikap pertama dan kedua, Hanafi begitu perhatian terhadap tradisi dan modernitas sebagai warisan budaya (*cultural legacy*). Karena warisan tersebut dimuat di dalam teks, maka umat Islam berinteraksi dengan teks. Ketika mengahadapi realitas selalu menghubungkannya dengan teks. Singkatnya, mereka melihat realitas dengan sesuatu yang sudah tertulis. Inilah problemnya. Kini, yang dibutuhkan adalah mentrasformasikan realitas ke dalam teks; dengan kata lain, kedalam diskursus rasional.[44]

Hassan Hanafi memberikan kritik tajam terhadap teologi. Menurutnya, teologi harus segera diadakan

---

[44] Ulumul Qur’an, No 5 & 6 Tahun 1991, hlm. 122-124

rekonstruksi. Dalam gagasannya tentang rekonstruksi teologi, ia menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan konteks sosial-politik yang terjadi. Teologi tradisional lahir dalam konteks sejarah ketika inti keislaman sistem kepercayaan, yakni transendensi Tuhan, diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama. Teologi seperti itu dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurniannya. Karena itu, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.

Hassan Hanafi ingin meletakan teologi Islam pada tempat yang sebenarnya, yakni bukan pada ilmu ketuhanan yang suci yang tidak boleh dipersoalkan lagi dan harus diterima begitu saja. Namun teologi adalah ilmu kemanusiaan yang terbuka untuk diadakan verifikasi dan klasifikasi secara historis untuk kontekstualisasi ajaran Islam.

Rekonstruksi itu bertujuan untuk mendapatkan keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan dunia muslim terhadap kebebasan, kesamaan sosial, penyatuan kembali identitas, kemajuan dan mobilisasi massa. Teologi baru itu harus mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (*kalam*) dan sebagai analisis percakapan. Karena itu pula harus tersusun secara kemanusiaan.

Menurut Hasan Hanafi, untuk melakukan rekonstruksi teologi tersebut sekurang-kurangnya dilatar belakangi oleh tiga hal, sebagai berikut:

a) Adanya ideologi yang jelas di tengah-tengah pertarungan global antara berbagai ideologi yang hendak berebut pengaruh.
b) Teologi yang bukan semata penting pada sisi teoritis, akan tetapi juga pada kepentingan praktis untuk mewujudkan ideologi sebagai gerakan dalam sejarah. Salah satu kepentingan praktis ideologi Islam adalah memecahkan problem-problem kemanusiaan riil seperti kemiskinan dan keterbelakangan.
c) Cara yang harus di tempuh jika mengharapkan teologi dapat memberikan sumbangan konkrit bagi kehidupan dan peradaban manusia. Oleh karena itu perlu menjadikan teologi sebagai wacana tentang kemanusiaan, baik secara eksistensial, kognitif, maupun kesejahteraan.

Dalam nada yang kurang lebih sama, Farid Essack[45] juga menyuarakan perlunya sebuah rekonstruksi baru bagi teologi.

---

[45]Farid Esack lahir pada tahun 1959 dalam asuhan seorang ibu yang menjalani hidup sebagai *single parent.* Sejak kecil, Essack sudah menjadi anggota Jama'ah Tabligh, hingga akhirnya ia diberangkatkan ke Pakistan untuk meneruskan studinya di Jami'ah Ulum al-Islamiyah dalam bidang hukum Islam. Di sini ia memperoleh gelar Maulana. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di Jami'ah Abi Bakar Karachi dalam bidang Ulum al-Quran. Pada tahun 1989, ia meninggalkan negerinya lagi untuk

Baginya, berteologi bukan berarti mengurusi "urusan" Tuhan semata: neraka, surga dan lain-lain. Bagi Esack, teologi yang terlalu mengurusi Tuhan, sementara Tuhan adalah zat yang tidak perlu diurus, adalah teologi mubazir yang terlalu banyak menyedot energi umat. Esack meyakini bahwa teologi harus dipraksiskan, bukannya digenggam erat-erat untuk tujuan kesalehan personal *(individual piety)*. Dengan mendekati dan mengasihi makhluk-Nya, maka sama saja telah mengabdi kepada Tuhan.

Dengan titik pemikiran terfokus pada Hermeneutika Qur'an, Esack menawarkan teologi sebagai gerakan pembebasan bagi ketidakadilan. Dengan keberanian yang dimilikinya, ia sangat meyakini bahwa Kitab Suci Al-Qur'an adalah sebuah wahyu yang memberikan pemihakan kepada kelompok lemah atau mustadh'afin. Maka segala hal yang berkaitan dengan Al-Qur'an harus berpihak kepada kaum mustadh'afin, setidaknya menolak ketidakadilan. Komitmen membangun sebuah masyarakat egaliter, berkeadilan,

---

belajar hermeneutika al-Qur'an di Inggris dan hermeneutika Injil di Jerman. Di University of Birmingham di Inggris, Esack memperoleh gelar doktor dalam kajian tafsir. Adapun di Theologische Hochschule, Frankfrut Am Main Jerman, Esack menekuni studi Bibel selama satu tahun.

Farid Esack telah menerbitkan beberapa buku, di antaranya adalah, *Qur'an Liberation dan Pluralisme*, *On Being A Muslim*, *Finding A Religious Path In The World Today*, *An Introduction to The Qur'an, In Search of A pogressif Islamic Response to 9/11*.

berkesetaraan, dan tanpa rasialisme primordial harus menjadi barometer baku dalam setiap penafsiran teks-teks suci. Ia menekankan adanya kesalingterkaitan antara kosmos, keilahian, bumi, serta peran dan kekuasaan manusia dan semesta.

Teolog kontemporer lain yang mempunyai keprihatinan yang sama adalah Asghar Ali.[46] Ia menyatakan bahwa teologi sesungguhnya berakar pada situasi tertentu pada masanya. Ia lebih jauh menegaskan.

---

[46] Asghar Ali Enginer lahir pada 10 Maret 1940 di Kalkuta, India, dari pasangan Syaikh Qurban Husain dan Maryam. Ia adalah seorang insiyur sipil. Tahun1962, ia berhasil menyelesaikan dan mengondol gelar sarjana teknik sipil (B.Sc. Eng.). Pendidikan keagamaan tradisional diberikan secara langsung oleh orang tuanya sejak kecil. Ayahnya, seorang ulama syiah, mengajarkannya bahasa Arab secara intensif dan mengenalkannya pada berbagai khazanah pemikiran Islam, klasik maupun modern.

Ia tercatat sebagai Wakil Presiden *People's Union for Civil Liberties,* Ketua *Vikas Adhyayan Kendra (Centre for Devlopment Studies),* Ketua *Committee for Communal Harmony,* Ketua *Centre for Study of Society and Secularism,* Sekretaris *Jendral Central Board of Dawoodi Bohra Community dan* Konvenor *Asia Muslims' Action Network*

Asghar Ali sangat intens menuangkan pemikir-pemikirannya di berbagai forum ilmiah baik perkuliahan, seminar, lokakarya, maupun symposium di berbagai Negara: Amerika Serikat, Kanada, Swiss, Thailand, Indonesia, Sri Lanka, Philipina, Malaysia, Yaman, Mesir, Hongkong, Republik Asia Tengah, Prancis dan Jerman. Ia juga sangat rajin mensosialisasikan gagasannya melalui berbagai penerbitan, dalam dan luar negeri. Tidak kurang dari 40 judul buku, baik sebagai penulis maupun penyuting, telah diterbitkannya.

... Theology is nothing, if not rooted in particular situation and transcend it. It is the tension between its rootedness and transendence that makes it creative.
Theology is both contextual and normative. It cannot escape both its contextualness and normativness. If it is not contextual it will be of no use to a people of particular age and area; if it is not normative, it would not only become supportive of status quo, it would also fail to inspire humanity beyond one particular situation. Thus we see that theology is nothing but human response to a changing situation whose creator is god. The response, in order to be ever more meaningful, has to be dynamic.[47]

Sebagai rumusan pemikiran manusia, teologi harus dinamis dan kreatif. Asghar menyebut manusia sebagai kolaborator Tuhan dalam proses aktivitas kreatif.[48] Karenanya teologi sebenarnya, sebagaimana dinyatakan al-Qur'an sendiri, tidak mengenal konsep campur tangan Tuhan yang sewenang-wenang.Tentu saja taufiq Allah tidak ditolak tetapi hal itu tidaklah sewenang-wenang. Taufiq, yang tidak lain merupakan pertolongan, petunjuk dan bimbingan menuju kesuksesan, dalam pelaksanannya bergantung pada dua hal, yaitu usaha seseorang dan kesesuaian dengan sunnatullah yang telah diatur

---

[47]Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology* (New Delhi: Sterling Publisher,s Pvt. Ltd, 1990), hlm.138.

[48]Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan* (Yogyatakrta: LkiS, 1993), hlm. 39.

dan ditetapkan oleh Allah.[49] Karena itu, menurut Asghar, teologi sesunguhnya merupakan potensi untuk bertindak yang diciptakan tuhan, yang masih mempunyai kemungkinan dapat atau tidak dapat diaktualisasikan, karena manusia adalah agen yang bebas.

Dalam kaitannya dengan keberadaan manusia, ada dua hal penting yang ditekankan oleh Islam. *Pertama,* Islam menekankan adanya kesatuan kemanusiaan sebagaimana terungkap dalam al-Qur'an Qs. Al-Hujurat; 13. Ayat ini dengan jelas menegaskan bahwa Islam menentang seluruh pandangan dan konsep superioritas ras, suku, bangsa, dan keluarganya. Yang menjadi ukuran adalah kesalehan. Tetapi, bagi Asghar, kesalehan bukanlah semata-mata kesalehan ritual, melainkan kesalehan sosial;. *Kedua,* dari ayat tersebut juga bisa dilihat bahwa al-Qur'an menghendaki adanya keadilan dalam seluruh aspek. Sementara keadilan itu sendiri hanya bisa direalisasikan jika ada kebebasan. Dari kedua hal ini, Asghar menyimpulkan bahwa al-Qur'an telah memberikan sebuah teori yang mengedepankan perjuangan untuk menghilangkan penindasan demi pembebasan. [50]

Secara tegas ia menyatakan bahwa para penindas sering menganianya kaum lemah dan dengan mudah memanfaatkannya demi mempertahankan kepentingan mereka.

---

[49]Tim Ichtiar Baru Van Hoeve. *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), hlm. 89.

[50]Asghar Ali Engineer, *Liberation,* hlm. 23.

Oleh karenanya, tidak mungkin membebaskan kaum teranianya tanpa perjuangan. Kesimpulan Asghar ini akan terlihat lebih jelas jika dihubungkan dengan misi dasar kenabian. Pengamatan terhadap sejarah revelasi yang diterima Muhammad, sesuatu yang menarik adalah justru tidak terdapat kecaman terhadap penyembahan berhala. Yang ditekankan justru kecaman keserakahan dan ketidakpedulian sosial. Dari empat puluh delapan surat pada periode Makkah, dua belas surat[51] yang diturunkan pada masa paling awal sama sekali tidak menyinggung dan mempersoalkan penyembahan berhala. Surat al-Ma'un, yang turun pada urutan ke tujuh, misalnya, secara pedas mengecam orang-orang yang sekalipun mempunyai ketaatan relegius, kesalehan ritual, tidak ambil peduli dengan kenyataan yang timpang. Mereka dikatakan telah menghianati agamanya sendiri.

Itulah sebabnya, maka sudah mendesak rasanya untuk terjadinya proses pergeseran paradigma demi lahirnya sebuah paradigma baru. Teologi Islam yang menjadi kebutuhan saat ini adalah teologi yang meletakkan tekanan berat pada kebebasan, persamaan, keadilan dan penolakan keras penindasan, penganiayaan dan eksploitasi manusia..

---

[51]Surat-surat tersebut adalah; al-Alaq, al-Mudatstsir, al-Lahab, al-Qurasy, al-Kautsar, al-Humazah, al-Mā`ūn, al-Takātsur, al-Fīl, al-Lail, al-Balad, dan al-Insyirah. Sengaja hanya diambil ke-12 surat yang diturunkan paling awal sebelum masa jeda yang cukup lama dari penerimaan wahyu.

Kebebasan untuk memilih dan kebebasan untuk keluar menuju kondisi kehidupan yang lebih baik dan berkemajuan dengan cara menghubungkan diri dengan kondisi yang terus selalu berubah-ubah secara berarti.

BAB IV
REDEFINISI KONSEP DALAM TEOLOGI ISLAM

Membicarakan Teologi Islam berarti mendiskusikan mengenai cakupan wilayah pembahasannya yang diklasifikasikan menjadi *al-mabda, al-wasithah* dan *al-ma'ad*. *Al-mabda* adalah bagian dari Teologi Islam yang berbicara tentang awal segala sesuatu yaitu Allah dan segala hal yang melingkuipi-Nya; *al-wasithah* adalah bagian yang berbicara tentang segala hal yang berfungsi sebagai perantara Allah dengan yang berada dalam kehidupan di dunia ini; dan *al-ma'ad* adalah bagian yang mendiskusikan tentang akhir kehidupan sebagai sarana tempat kembali.

Ketiga wilayah tersebut merupakan aspek-aspek dasar yang sangat penting untuk membentuk keyakinan dalam Islam. Oleh karenanya, penulis yakin bahwa teologi Islam, dimana rukun iman ada di dalamnya, seharusnya bisa memberikan kemanfaatan bagi kehidupan nyata manusia itu sendiri. Jika tidak, lantas apa gunanya rukun iman itu wajib diyakini oleh umat Islam. Demikian pula, apa hubungan keimanan dengan perilaku dan pengelolaan kehidupan manusia itu sendiri jika ternyata ia tidak berpengauh apa-apa.

Sebagai sebuah bentuk pemikiran, Teologi Islam tentu tidak bisa dilepaskan dari keberadaan al-Quran sebagai sumbernya. Dalam pandangan Mohammed Arkoun satu-satunya yang pasti dari al-Qur‟an, sebagai sumber pemikiran

teologis adalah karakternya yang performatif.[1] Ciri performatif al-Qur‟an ini tentu saja lebih banyak menuntut persyaratan perilaku daripada hanya sekedar idea.[2] Kendati tentu saja idea itu juga menjadi bagian yang sangat penting mengingat perilaku tidak bisa dipisahkan dari idea yang mendasarinya. Karena itu, agar performanya dapat memberikan nuansa baru sehingga lebih sesuai terhadap al-Qur‟an, teologi Islam, mau tidak mau harus menempuh langkah hermeneutik untuk mendapatkan idea-idea baru untuk dimanifestasikan dalam perialku. Langkah ini bukan untuk mengabaikan konsep yang telah ada, tetapi bermaksud untuk mendefinisikan kembali konsep-konsep yang telah dirumuskan oleh para pendahulu yang sudah mapan dalam teologi agar sesuai dengan kondisi zaman yang telah berubah.[3]

Untuk mewujudkan langkah hermenutik itu, mula-mula harus dissadari bahwa saat ini kita hidup di abad dua puluh satu, sebuah masa yang sarat dengan problem kontemporer

---

[1]Muhammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an* terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 111. Baca juga: Muhammed Arkoun. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: LkiS, 1996), hlm. 9

[2]Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981),. hlm. v.

[3]Farid Esack, *Qur'an Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interelegious Solidarity Against Oppression (*Oxford*:* Oneworld, 1997),, hlm. 116.

yang sama sekali tidak diketahui oleh para generasi pendahulu. Dengan keberadaan al-Quran sebagai acuan utama yang sama sekali tidak mengandung keraguan, kita memiliki kemampuan untuk mentransformasikan kandungannya dari wilayah yang mutlak-abstrak-transenden pada wilayah relatif-riil-profan yang kita hidup di dalamnya saat ini. Kita juga dapat leluasa bergerak dalam lingkup dan batas-batas yang sesuai dengan masa hidup sekarang. Pada konteks ini, sesungguhnya orang yang hidup masa sekarang lebih mengetahui jawaban atas perssoalan mereka serta lebih mampu untuk mencari solusinya dari para pendahulunya. Oleh karena itu, tidak ada keharusan untuk berpegang teguh secara mutlak kepada pendapat dan pemikiran para pendahulu tersebut. Pada dasarnya yang sebaiknya kita lakukan adalah jika pendapat para pendahulu tersebut sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan kita, kita akan mengambilnya. Akan tetapi, jika ternyata sudah tidak lagi sesuai, kita tentu saja berhak untuk melakukan penyesuaian ulang. Para pendahulu memang memiliki keutamaan dalam memahami Islam sesuai dengan kondisi dan lingkungan hidup mereka ditinjau dari aspek historisitas Islam, yaitu interaksi dengan latar belakang kehidupan pada masa-masa klasik sekitar abad ketujuh sampai kesepuluh masehi di Semenanjung Arab.

Kekeliruan kita adalah menginginkan memahami Islam dengan cara memaksakan diri untuk menerima cara dan hasil

berbikir generasi abad ketujuh-kesepuluh sebagai acuan dan cara berpikir di abad dua puluh satu ini. Dengan kata lain, kita ingin mengalihkan hasil berfikir para generasi terdahulu ke dalam era kita sekarang. Ini adalah hal yang tidak pada tempatnya. Kemudian setelah itu kita beralih dari abad ketujuh menuju abad duapuluh untuk menyajikan Islam abad ketujuh dalam abad duapuluh. Dengan demikian dalam aktivitas ini terjadi percampuradukan yang sempurna antara sejarah, perkembangan, dimensi waktu, dan ruang. Hasilnya adalah Islam yang hidup dalam kekosongan di luar sejarah. Agama yang sama sekali tidak terkait dengan kehidupan, bahkan berada di luarnya. Jika kita tidak mengindahkan dan memperhatikan aksi ini, harapan bagi terwujudnya generasi muslim yang maju dan penemuan jalan keluar dari masalahnya yang akut adalah sesuatu yang sulit diwujudkan.

Untuk menjawab berbagai keresahan di atas, hal mendasar yang dilakukan beberapa teolog adalah mempertanyakan kembali rumusan teologi yang diberikan oleh para perumus teologi klasik. Hassan Hanafi, misalnya, menolak definisi teologi yang telah mapan yaitu ilmu yang berobyek zat Tuhan. Definisi demikian dipersoalkan oleh Hassan Hanafi karena tidak mungkin zat Tuhan menjadi obyek kajian ilmu. Rumusan teologi yang seperti itu mengandung suatu kontradiksi. Tuhan adalah zat yang mutlak; sedangkan ilmu adalah sebuah cara pandang yang relatif. Karena itu,

mendiskusikan tentang Tuhan dengan cara pandang manusia berarti menyeret-Nya ke batas-batas relativitas manusia. Jadi, Tuhan bukan obyek pembahasan ilmu, bukan sesuatu yang perlu dipahami, dibenarkan atau diungkapkan, melainkan sesuatu yang menggerakkan, tujuan segala pengejawantahan.[4] Sesungguhnya, semua penggambaran tentang Tuhan, sebagaimana dalam al-Quran dan sunnah, pada hakekatnya adalah penggambaran yang mengantarkan manusia untuk membentuk citra diri manusia yang ideal. Mengingat hal yang demikian, maka teologi sesungguhnya adalah juga ilmu tentang manusia. Penolakan seperti ini juga dilakukan oleh teolog kontemporer lain seperti Farid Esack dan Asghar Ali Engineer.

Para teolog kontemporer berusaha merekontruksi teologi dengan cara menafsir ulang berbagai terma teologi klasik. Hal ini dilakukan tentu bukan tanpa maksud dan tujuan. Mereka berkeinginan bahwa teologi yang telah dirumuskan oleh para teolog sejak lama dapat memiliki kekuatan untuk menggerakkan dan merubah secara signifikan bagi kepentingan kemanusiaan.

---

[4]Baca: Hassan Hqnafi, *min al-Aqidah ila al-Tsawrah: al-Muqaddimah al-Nadariyah* (Kairo: Maktabah Madbuli,.t.th), hlm. 82-88

A. Iman dan Implikasinya

Konsep pertama yang patut mendapat perhatian adalah tentang iman sebab pembicaraan teologis meniscayakan pembicaraan tentang iman. Iman yang biasanya diartikan dengan percaya kepada Allah.[5] Pemahaman seperti ini tidaklah keliru. Tetapi pemahamn demikian hanya berhenti pada tataran permukaan yang formalistik sehingga tidak menyentuh essensi dan aspek terpenting keimanan. Banyak hal membuktikan bagaimana tidak fungsionalnya iman karena semata-mata dipahami dengan cara demikian. Banyak orang beriman, tetapi bersamaan dengan keimanannya itu, mereka tetap saja mempraktekkan sikap dan prilaku yang justru bertentangan dengan iman.

Harus diingat bahwa secara literal *iman* (yang berarti percaya) berasal dari akar kata yang sama dengan kata *aman* (yang berarti keamanan, kesejahteraan dan kesentausaan) dan *amanah* (yang berarti bisa dipercaya, bisa diandalkan). Karenanya iman harus membawa rasa *aman* dan harus menjadikan seseorang mempunyai *amanah*. Agar iman yang dimiliki seseorang dapat menumbuhkan adanya perasaan aman serta semakin menjadikannya mempunyai amanat, sesungguhnya tidak cukup, bahkan tidak bisa, hanya bermodal

---

[5] Mengenai pengertian iman secara literal lihat lebih jauh: Ibnu Manzhur, *Lisān al-'Arab,* Jilid 13, hlm. 21

percaya akan adanya Tuhan semata.[6] Bukankah setan yang terkutuk pun percaya kepada adanya Tuhan, bahkan iblis sempat berdialog dan beragumentasi langsung dengan Tuhan ketika diperintah untuk bersujud kepada Adam, tetapi menolaknya karena baginya yang pantas disujudi hanya Allah.

Dalam perkataan percaya kepada Allah terkandung pengertian sikap atau pandangan hidup yang dengan penuh kepasrahan menyandarkan diri dan menggantungkan harapan kepada-Nya. Oleh karen itu konsistensi iman ialah sikap optimis dan kemantapan pada-Nya sebagai yang Mahakasih dan Mahasayang dalam perwujudan kehidupan. Oleh karena itu, bagi Asghar Ali, iman tidak hanya sekedar pengertian teologis, tetapi juga pengertian sosiologis. Keduanya tak bisa dipisahkan sebab jika dipisahkan berarti iman akan kehilangan makna hakikinya.

Seseorang tidak bisa disebut mukmin, jika hanya percaya. Untuk itu seorang mukmin harus berusaha menegakkan perdamaian dan kemanan, mempunyai kepercayaan diri dalam seluruh niali-nilai kehidupan. Iman juga harus percaya pada kebaikan akhir yang menopang kemanusiaan sepanjang perjuangannya untuk mengantarkan menuju masyarakat yang adil. Orang mukmin sejati, bukan mereka yang hanya mengucapkan kalimat syahadat saja, tetapi

---

[6]Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peraadaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 94

mereka yang menegakkan keadilan bagi mereka yang tertindas dan lemah, dan tidak pernah menyalahgunakan posisi kekuasaan mereka atau menindas orang lain atau memeras tenaga orang lain, yang menegakkan kebaikan dan menolak kejahatan.[7]

Salah satu segi yang paling fundamental tentang iman adalah *iman bi al-ghaib*. Al-Quran secara tegas mengatakan bahwa salah satu ciri orang bertaqwa adalah iman kepada yang gaib. Sebuah agama tanpa adanya kepercayaan terhadap yang gaib, baik yang mutlak (Allah) maupun yang nisbi (selain Allah), adalah nonsense. Selama ini pemahaman mengenai yang gaib di masyarakat selalu diassosiasikan kepada term-term selain Allah, seperti malaikat, surga, neraka, hari akhir dan sebagainya. Pemahaman demikian tidak sepenuhnya salah, akan tetapi tidak membrikan kekuatan yang berarti bagi kehidupan. Jika *iman bi al-ghaib* adalah sentral pasti ia juga mempunyai fungsi yang sentral pula.

Dalam pandangan Asghar, *al-ghaib* pada hakekatnya menunjuk kepada potensi-potensi dan kemungkinan-kemungkinan untuk perbaikan manusia yang tersembunyi dari pandangan kita, baik terdapat pada diri manusia maupun alam, dan hanya Tuhan, pencipta kemungkinan-kemungkinan ini,

---

[7]Asghar Ali Engineer, *Liberation,* hlm. 9, lihat juga: Asghar Ali Engineer, *Islam,* hlm. 29, 89.

yang *‘alim al-ghaib* (yang mengetahui segala yang ghaib).[8] Jadi, *iman bi al-ghaib* merupakan iman terhadap kemungkinan-kemungkinan masa depan yang tak terkira banyaknya, yang menjadi inspirasi umat manusia. Iman bahwa Tuhan melalui manusia sebagai wakil-Nya merupakan pencipta kemungkinan-kemungkinan tersebut. Pandangan terhadap masa depan adalah salah satu cara yang paling ampuh untuk mengatasi segala permasalahan hidup. Sebab ia menentang kebekuan, kemandegan dan kekolotan atau keyakinan terhadap kebenaran segala sesuatu yang kuno dan juga menentang tradisionalisme atau kepercayaan yang berlebih-lebihan terhadap nilai-nilai tradisional.

Dari pengertian di atas, nampak keinginan Asghar untuk mendifinisikan secara revolusioner sekaligus rasional. Memang, pendekatan al-Qur‟an, jika dilihat secara menyeluruh, membimbing ke arah iman yang rasional. Yang perlu dicatat, bahwa di mana pun di dalam al-Qur‟an tak ada ayat yang menyebutkan bahwa orang yang beriman itu adalah orang yang mengikutinya secara membabi buta. Al-Qur‟an berulang-ulang menganjurkan baik kepada orang-orang beriman maupun yang lainnya untuk mengamati, memikirkan dan berbuat. Al-Qur‟an seringkali menyebut mereka ini dengan ulul al-absar, yakni orang yang berwawasan, berilmu dan berpandangan yang tajam; dan ulul albab, yakni orang yang

[8]Asghar Ali Engineer, *Liberation,* hlm. 10.

berada dalam keseimbangan antara proses dzikr dan fikir. Dengan demikian, kita melihat iman merupakan suatu yang sentral dalam pemikiran apapun, kalau sistem pemikiran itu ingin menjadi sistem pemikiran yang bermakna. Tanpa iman, ia akan tinggal sebagai pendapat yang kosong.

Melalui konsepsi *iman bi al-ghaib* ini akan melahirkan sebuah dorongan untuk mewujudkan berbagai potensi itu menjadi sebuah kenyataan. Komunikasi antara dua orang yang berada dengan jarak yang sangat jauh,; peristiwa yang terjadi di sebuah negara dari benua yang berbeda adalah beberapa bentuk rill tentang *al-ghaib* Pada puncaknya al-ghaib adalah Allah. Hanya saja ika *al-ghaib* yang disebut pertama suatu saat, dalam waktu relatif lama akah menjadi nyata, sedangkan Allah akan tetap berkualitas sebagai *al-Ghaib*.

Konsekwensinya dari bentuk keimanan ini adalah lahirnya berbagai temuan ilmiah dan kemajuan teknologi yang luar biasa. Dua hal ini, ilmu pengetahuan dan teknologi, menjadi prasyarat bagi siapapun untuk menguasai dunia. Keduanya menjadi sebuah keniscayaan lahirnya sebuah wibawa moral jika masyarakat Islam ingin memberikan arah moral bagi kehidupan. Ilmu pengetahuan dan teknologi adalah kunci untuk membuka pintu peradaban yang tercerahkan. Jika yang terjadi demikian, maka menjadikan jaminan Allah bahwa hanya manusia yang shalih yang mewarisi bumi akan mudah menjadi kenyataan.

Sayangnya, realitas berbicara lain. Kiblat peradaban modern saat ini dikuasai oleh dunia Barat.Tidak ada negara saat ini yang sepenuhnya melepaskan diri dari hegemoni Barat, termasuk umat Islam. Di bidang politik, ekonomi, dan budaya, pengaruh Barat sangat dominan di negara-negara Islam. Kondisi ini membuat sebagian umat Islam merasa gerah dan marah. Lalu muncullah sentimen anti-Barat dan menolak mentah-mentah semua yang datang dari Barat dengan menganggap Barat sebagai sesuatu yang buruk dan bertentangan dengan ajaran Islam tanpa melakukan pengkajian yang mendalam. Padahal jika dikaji secara mendalam, tidak semua yang datang dari Barat bertentangan dengan ajaran Islam. Hegemoni Barat atas dunia Islam, diakui atau tidak, sebenarnya disebabkan oleh kesalahan umat Islam sendiri. Ketidakmampuan mereka menguasai ilmu pengetahuan dan tekonologi adalah penyebabnya. Seandainya umat Islam menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi, tentu tidak akan berada di bawah hegemoni dan dominasi Barat.

Bagi Ibnu Khaldun[9] ilmu pengetahuan merupakan jalan meraih peradaban yang tercerahkan. Ia menganalogikan proses kelahiran dan kehancuran suatu peradaban atau negara dengan kehidupan manusia. Menurutnya sebuah peradaban pasti akan mengalami masa-masa pertumbuhan, konsolidasi, keemasan,

---

[9]Baca: Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (ttp: Dar al-Fikr, tt).

pembusukan dan kemudian keruntuhan. Ibnu Khaldun menyatakan kejatuhan suatu bangsa hampir selalu didahului atau diikuti oleh kenaikan bangsa lain yang mewarisi dan meneruskan tradisi maupun peradaban sebelumnya. Sebagai pengganti yang belum semaju dan secanggih pendahulunya, bangsa yang baru muncul ini cenderung meniru bangsa yang pernah menjajahnya hampir dalam segala hal, dari cara berpikir dan bertutur hingga ke tingkah laku dan soal busana. Proses ini bisa berlangsung tiga sampai empat generasi.

Ibnu Khaldun, yang dikenal sebagai bapak ekonomi dan sosiologi, juga menyatakan bahwa kehancuran suatu peradaban disebabkan oleh hancur dan rusaknya sumber daya manusia, baik secara intelektual maupun moral. Menurut Ibnu Khaldun, suatu peradaban dapat runtuh karena timbulnya materialisme, yaitu kegemaran penguasa dan masyarakat menerapkan gaya hidup malas yang disertai sikap bermewah-mewah. Sikap ini tidak hanya negatif tapi juga mendorong tindak korupsi dan dekadensi moral. Ia juga menegaskan bahwa tindakan amoral, pelanggaran hukum dan penipuan, demi tujuan mencari nafkah meningkat di kalangan mereka. Jiwa manusia dikerahkan untuk berfikir dan mengkaji cara-cara mencari nafkah, dan untuk menggunakan segala bentuk penipuan untuk tujuan tersebut. Masyarakat lebih suka berbohong, berjudi, menipu, menggelapkan, mencuri, melanggar sumpah dan memakan riba.

Selain menjelaskan penyebab runtuhnya sebuah peradaban, Ibnu Khaldun juga menguraikan kebangkitan sebuah peradaban. Baginya bangkitnya sebuah peradaban berkaitan erat dengan penguasaan ilmu pengetahuan; maju mundurnya suatu peradaban sangat tergantung dengan maju mundurnya ilmu pengetahuan. Jadi substansi peradaban yang terpenting dalam teori Ibn Khaldun adalah ilmu pengetahuan. Allah sendiri berjanji dalam al-Qur'an akan mengangkat derajat (kehormatan, peradaban) bagi orang-orang beriman yang menghargai ilmu pengetahuan. Itu sebabnya *iman bi al-ghaib* begitu penting keberadaannya bagi kehidupan kita.

Dimensi penting lain iman kepada Allah adalah mengimani sifat-sifat-Nya. Harus diakui, mengenai sifat-sifat ini memang terjadi perdebatan antara satu aliran dengan aliran yang lain. Perdebatan berpangkal pada apakah dzat dan sifat itu adalah sesuatu yang berbeda sehingga pasti terpisah ataukah kendati keduanya berbeda tetapi merupakan satu kesatuan tak terpisahkan.

Mengenai sifat Allah ini Mu`tazilah menyatakan bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat. Sebab jika Tuhan mempunyai sifat, mestilah sifat itu juga kekal seperti Tuhan. Kalau dikatakan Tuhan mempunyai sifat, maka dalam diri Tuhan terdapat unsur yang banyak, yaitu unsur zat yang disifati dan unsur-unsur sifat yang melekat pada zat. Di sana ada banyak unsur yang sama-sama kekal. Mu`tazilah menolak paham

Tuhan bersifat, karena membawa kepada paham sirik atau politeisme. Dari sinilah, kaum Mu`tazilah menyebut dirinya *ahl al-tauĥid.* Berpijak dari ajaran tauhidnya ini, berdasarkan firman Allah swt Q.S. al-Syura (42): 11 yaitu *laisa kamitslihi syai'un* (tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia). Mereka menakwilkan ayat-ayat al-Qur‟an yang arti lahirnya menunjukkan bahwa Tuhan itu berjisim. Ayat-ayat yang bernuansa demikian seperti Q.S al-Fatĥ (48):10 yang menegaskan *yadullah fauqa aidihim* (tangan Allah di atas tangan mereka), Q.S. Thāhā (20): 5 yang berbunyi *al-rahman 'ala al-`arsy istawa* (Tuhan Yang Maha Pemurah bersemayam di atas `arasy). Ayat-ayat tersebut adalah bermaksud *majazi* bukan bermakna hakiki, sebab jika ayat tersebut dimaknai secara hakiki, pemaknaan itu menjadi bertentangan dengan ke-Mahaesaan Tuhan.

Tidak demikian dengan Asy‟ariyah. Dalam hal ini al-Asy‟ari dapat dianggap mengambil jalan tengah dengan mengemukakan bahwa Tuhan mempunyai sifat yang menjadi bukti adanya (*wujud*) Allah. Sifat-sifat tersebut antara lain adalah hidup (*hayt*), berkuasa (*qudrah*), mengetahui (*`ilm*), berkehendak (*iradah*) melihat (*bashar*), mendengar (*sam`*), berbicara (*kalam*). Akan tetapi dalam pandangannya, sifat Tuhan bukan esensi Tuhan itu sendiri, sifat Tuhan dan zat

Tuhan adalah berbeda tetapi adalah satu (*ma huwa wa la gairuhu*, *shifat Allah laisat 'ain dzatihi wa la gairu dzatihi*).[10]

Ada beberapa karakter berkaitan dengan sifat ini. Bagi al-Asy`ari sifat Allah adalah *qadim* karena melekat pada yang *qadim*. Memang benar bahwa zat dan sifat adalah sesuatu yang berbeda akan tetapi keberadaan sifat itu sendiri pasti melekat kepada zat. Sifat tidak bisa berdiri sendiri. Karena itu, zat dan sifat merupakan sesuatu yang tidak bisa dipisahkan. Tidak mungkin menggambarkan keberadaan Allah tanpa sifat-Nya. Menggambarkan bahwa Allah adalah zat yang berkuasa pasti harus mengakui kekuasaan-Nya; Allah adalah zat yang berkehendak tidak mungkin tanpa mengakui kehendak-Nya, Allah adalah zat yang hidup tidak mungkin tanpa pengakuan terhadap kehidupan-Nya, Allah adalah zat yang mengetahui tidak mungkin tanpa pengakuan terhadap pengetahuan-Nya, dan seterusnya. Karena keduanya menjadi satu kesatuan, maka apa yang terdapat pada zat tentulah berlaku juga pada sifat. Jika zat adalah *qadim*, maka tidak mungkin sifat adalah hadits. Jika zat *qadim* dan sifatnya *hadits* berarti di situ terjadi pertentangan. Antara yang *qadim* dan yang hadits tidak

[10]Ahmad Mahmud Shubhi, *fī `Ilm al-Kalam* (Kairo: Dar al-Kutub al-Jami`ah, 1969), hlm. 62.

mungkin bisa berada dalam satu kesatuan (melawan *qanun tanaqudh, principium contradictoris*).[11]

Menurut al-Juwaini, penerus al-Asy‟‟ari, sifat wajib bagi Tuhan terbagi menjadi dua yakni: sifat-sifat *nafsiyah* dan sifat *maknawiyah*. Sifat *nafsiyah* adalah sifat yang ada pada diri (*nafs*), yang ada karena adanya diri tersebut. Sifat-sifat itu bukan terjadi akibat dari suatu sebab yang ada pada diri *mawsuf* (yang disifati) . Adapun yang termasuk sifat *nafsiyah* ini adalah *wujud*. Sifat wujud ini menurut al-Juwaini bukan dianggap sifat, namun Dzat itu sendiri. Sifat berikutnya yang termasuk sifat nafsiyah adalah *qidam* yang berarti yang menciptakan alam itu adalah bukan sesuatu yang baru akan tetapi *qadim*, *qiyamuhu binafsihi*: artinya Ia sama sekali tidak membutuhkan pada apapun juga, *mukhalafah li al-hawadisi*: artinya Tuhan tidak sama dengan apapun sesuatu yang baru, *baqa* : artinya bahwa wujud Tuhan yang ada terus menerus dan *wahdaniyah*: artinya bahwa Allah benar-benar esa.

Adapun sifat *ma'nawiyah* Tuhan adalah sifat yang merupakan tambahan pada zat Tuhan. Yang dikategorikan ke dalam sifat-sifat ma‟‟nawiyah ini menurut al-Juwaini antara lain, sifat berkuasa (*qadirun*), berkehendak (*muridin*), mengetahui (*alimun*), hidup (*Hayun*), berbicara (*mutakalimun*) mendengar (*bashirun*) dan melihat (*sami'un*)

---

[11]Menarik untuk dicermati adalah penjelasan al-Ghazali tentang sifat-sifat Allah. Baca: *al-Ghazali, al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub, 1988), hlm. 53-83.

Berkaitan dengan sifat wajib Allah itu, Hassan Hanafi memberikan perspektif baru mengenai konsep sifat-sfat Allah yang enam yang dikategroikan sebagai sifat *nafsiyah* : *wujud, qidam baqa', mukhalafah li al-hawaditsi*, *qiyam binafsih* dan *wahdaniyah.* Baginya, sifat-sifat Allah ini adalah sifat-sifat yang mengantarkan kepada citra ideal manusia. Oleh karena itu sifat-sifat ini seharusnya diphami sebagai manifestasi dari sifat manusia. Jika sifat-sifat ini mampu termanifestasikan secara baik, maka manusia akan menjadi sosok paripurna yang, lagi-lagi, bisa menjadi pewaris bumi sebagaimana ditegaskan oleh Allah..

Sifat pertama adalah *wujud.* Hampir sama dengan al-Juwaini, menurut Hassan Hanafi, sifat ini bukanlah menjelaskan mengenai sifat wujud Tuhan karena Tuhan tidak memerlukan pengakuan. Keberadaan-Nya tidak tergantung pada keberadaan yang lain. Tanpa yang lain, Tuhan tetap wujud. Dengan demikian, wujud sesungguhnya adalah *tajribah wujudiyyah* pada manusia. Dengan kata lain, ia merupakan eksistensi humanistic yang didasari oleh pengalaman.[12]

Sifat kedua adalah *qidam* (dahulu). Berbeda dengan teolog terdahulu yang memaknai *qidam* sebagai dahulu tanpa permulaan, Hassan Hanafi memahaminya sebagai pengalaman akan berbagai kegiatan yang berdimensi kesejahteraan yang

[12] Hassan Hanafi, *min al-Aqidah ila al-Tsaurah* (Kairo: Maktabah MAdbuli,.t.th.), julid 2, hlm 112

mengacu pada akar-akar keberadaan manusia di dalam lintasan sejarah. Jadi, *qidam* adalah modal pengalaman dan pengetahuan kesejahteran yang dapat untuk digunakan dalam melihat realitas dan masa depan, sehingga dengan demikian tidak akan lagi terjatuh dalam kesesatan, taqlid dan kesalahan.[13]

Sifat *baqa'* (kekal), bagi Hassan Hanafi, merupakan pengalaman kemanusiaan yang berupaya agar bagaimana manusia bisa membuat dirinya tidak cepat rusak sehingga berada dalam "kekekalan". Hal ini dapat dilakukan dengan cara melakukuan berbagai aktivitas konstruktif yang bisa meningkatkan daya tahan tubuh dan menjaga kelestarian lingkungan, baik pikiran maupun perbuatan, dan meninggalkan kegiatan yang merusak diri dan lingkungan. *Baqa* jga dimaknai sebagai upaya manusia untuk menjaga agar keberadaannya masih tetap terus dikenang, sekalipun fisiknya sudah terkubur. Dengan kata lain, *baqa* adalah ajaran bagi manusia untuk senantiasa menjaga kelestarian lingkungan dan alam, juga agar manusia menghasilkan karya monumental bersifat abadi.[14]

Begitu pula sifat *mukhalafah li al-hawaditsi* (berbeda dengan yang lainnya), dan *qiyamu binafsih* (berdiri sendiri) mestinya juga dipahami secara kemanusiaan. Hassan Hanafi

[13] Hassan Hanafi, *min al-Aqidah*,jilid 2, hlm. 129-133
[14] Hassan Hanafi, *min al-Aqidah*, jilid 2, hlm. 137-141

memahami kedua sifat tersebut sebagai tuntutan agar manusia berusaha dengan sangst serius menunjukan eksistensinya secara mandiri dan berani tampil beda. Manusia tidak boleh mengekor begitu saja kepada pemikiran dan budaya orang lain. Oleh karena itu, melalui *Qiyam binafsih* manusia harus memiliki titik-titik pijak yang kokoh dan gerakan yang aktif dan kreatif yang dilakukan secara terencana dan penuh kesadaran untuk tujuan akhir yang dikehendaki.[15]

Sifat lain adalah *wahdaniyah* (keesaan). Jika Allah itu esa, maka sesungguhnya alam dan manusia pun adalah esa. Kesatuan yang lebih mengarah kepada eksperimentasi kemanusiaan, bukan merujuk pada keesaan Tuhan, pensucian Tuhan dari kemenduaan (*syirik*). *Wahdaniyah* adalah pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan-kesatuan: tujuan, kelas, nasib, tanah air, budaya dan kemanusiaan.[16] *Wahdaniyah* juga berarti merupakan kesatuan pribadi manusia yang jauh dari perilaku dualistic, seperti hipokrit, kemunafikan ataupun perilaku oportunistik.

Lawan *iman* adalah *kufr*. Seperti halnya *iman*, *kufr* juga sering disalahartikan. Kata tersebut selalu dipahami dengan pengertian yang tidak sejalan dengan termenologi al-Qur‟an. Dalam pandangan Asghar, sesungguhnya kata *kufr* dalamd al-Qur‟an merupakan istilah fungsional, bukan formal. Oleh

---

[15] Hassan Hanafi, *min al-Aqidah*, jilid 2, hlm. 143-303
[16] Hassan HAnafi, *min al-Aqidah*, jilid 2, hlm. 304-316

karenanya, agar bisa betul-betul bisa dimanifestasikan dan menjadi sarana untuk mentransformasikan masyarakat, maka harus dipahami dalam kerangka fungsional tersebut.

Dalam khazanah pemikiran teologis, *kufr* yang secara literal adalah menyembunyikan, menutupi, secara formal biasanya dipahami sebagai suatu sikap tidak percaya kepada Tuhan. Namun jika kita mengkaji lebih mendalam dan teliti Kitab Suci al-Qur‟an ternyata hasil itu tidaklah sepenuhnya demikian. Sebab, orang-orang di Makkah yang memberikan perlawanan dengan sengit dalam memusuhi Rasulullah dahulu itu adalah yang benar-benar percaya pada Allah.[17]

Di sisi lain, Nabi Muhammad sendiri kepada masyarakat Arab yang menjadi penyembah berhala pun tidak menyebutnya sebagai kafir, tetapi menyebutnya sebagai masyarakat umum.. Kafir yang secara literal berarti orang yang menolak atau menutup, dalam al-Qur‟an secara tegas digunakan utnuk menyebut orang-orang kontemporer masa Nabi yang tidak percaya pada pesannya bahkan ketika dialamatkan kepada mereka sekalipun. Al-Qur‟an juga tidak pernah menggunakan term tersebut untuk menujukkan kaum non-Muslim secara umum.[18]

---

[17]Lihat: QS. al-Zumar/39: 38, QS. al-„Ankabūt/29: 63, al-Zukhrūf/43;9; QS. Luqman/31;25.

[18]Maulana Wahidudin Khan, *Indian Muslims* (New Delhi: al-Risalah Books. 1994), hlm. 151-152.

Penelusuran terhadap sejarah dan adanya teks-teks al-Qur‟an yang seperti itu, mengantarkan Asghar pada kesimpulan bahwa *kufr* adalah perilaku tidak percaya dan menutupi misi revolusioner Muhammad. Orang kafir yang sesungguhnya adalah orang yang arogan dan penguasa yang menindas, merampas, melakukan perbuatan-perbuatan salah dan tidak menegakkan yang ma‟ruf, tetapi sebaliknya membela yang munkar. Dengan demikian sangat jelas bahwa kafir dalam pengertian yang sebenarnya adalah orang-orang yang memupuk kekayaan dan menimbulkan terus-menerus ketidakadilan serta merintangi upaya-upaya menegakkan keadilan.

Kurang lebih sama dengan Asghar Ali, Farid Esack[19] juga mempunyai pandangan yang fungsional. Perjuangan anti-apartheidnya yang bersentuhan dengan banyak orang beragama di luar Islam, menjadikannya merekonstruksi definisi kafir sebagaimana diyakini kaum fundamentalis bahwa kafir adalah semua orang di luar agama Islam. Farid Esack memberikan konsep kafir yang lebih luas. Kafir secara teologis memang berarti beda keyakinan; akan tetapi pengertian kafir juga harus dipahami secara sosiologis dan politis yaitu dalam arti memerangi keadilan sebagai misi dari Islam yang dibawa Nabi

---

[19]Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*,(Oxford:One World, 1997)

Muhammad. Pemaknaan demikian ditunjukkan oleh banyak ayat al-Qur‟‟an yang berisi:

a. Kafir, dalam arti menghalangi orang dari jalan Allah; adalah upaya untuk memusuhi para nabi dalam menegakkan keadilan. Kafir merupakan lawan dari sebuah karakter dari para nabi; menegakkan keadilan. Dengan kata lain Kafir berarti sebagai sebuah sistem yang menghalangi terciptanya keadilan, kesejahteraan dan sebagainya (QS. Ali Imran 21-22; Al-Nisa‟‟/4: 167; Muhammad/47: 32; al-A`raf/7: 45).
b. Kafir berarti orang yang berjalan di jalan *Thaghut* (setan). Seperti Fir‟‟aun, menindas orang Islam bahkan dirinya mengaku sebagai Tuhan. Dalam konteks kekinian -sebagaimana konsep Ali Syari‟‟ati, yang perlu diwaspadai adalah *thaghutisme* atau *Fir'aunian*. Suatu sistem tirani yang akut adalah kekafiran yang sesungguhnya. Sebab orang yang beriman *(mu`min)* adalah orang yang mengkafirkan *thaghut* (QS. al-Baqarah/2:256)
c. Kafir juga berarti penolakan untuk memberi sedekah pada anak yatim dan orang miskin (QS. Al-Ma`un/107:1-3; al-Humazah/104: 1-4).
d. Sikap diam (apatis), tidak bertindak apa-apa terhadap segala bentuk penindasan dan eksploitasi juga dapat digolongkan dalam makna kafir.

Menurut Esack, ide awal tentang kekafiran seolah-olah dicampuradukkan dengan ketuhanan. Padahal pada

hakikatnya orang kafir juga mengakui adanya Tuhan. Jadi sebenarnya, kafir adalah penindasan sebagai lawan atau kontradiksi dari keimanan yang diejawantahkan dalam kasih sayang, kedamaian, kebersamaan, dan kesejahteraan.

B. Tauhid dan Implikasinya

Tauhid berakar dari kata *wahada* yang berarti sendiri, satu dan kesatuan yang terpadu.[20] Dalam pengertian terminologinya, sejauh berkenaan dengan teologi yang ada selama ini, tauhid mengacu kepada keesaan Allah. Dalam Islam tauhid menjadi konsep sentral. Ini bisa dilihat pada sedemikian banyaknya ayat al-Qur‟an, yang baik secara langsung maupun tidak langsung berhubungan dengan keesaan Tuhan. Tauhid, dengan demikian, secara tepat menggambarkan dirinya sebagai konsep "pondasi, pusat dan akhir dari keseluruhan tradisi Islam".

Implikasi tauhid yang paling nyata adalah kesatuan atas keragaman. Berkaitan tauhid, Hassan Hanafi menegaskan bahwa tauhid bukan berarti sifat dari sebuah dzat (Tuhan). Jika cara pandangnya hanya sebatas itu, berarti tauhid hanya sekedar menjadi konsep kosong yang hanya ada dalam angan belaka. Tauhid, baginya, lebih mengarah ke tindakan konkrit, baik dari sisi penafian maupun penetapan sebagaimana

[20] Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab,* hlm. . 446-453.

tercermin dalam kalimat *la ilaha illa Allah*. Konsep ini tidak akan mempunyai arti apa-apa kecuali dengan ditampakkan ke dalam dunia nyata yaitu aktivitas riil.

Dengan demikian dalam konteks kemanusiaan yang lebih konkrit, tauhid adalah upaya pada kesatuan social masyarakat tanpa kelas, kaya atau miskin. Tauhid berarti kesatuan kemanusiaan tanpa diskriminasi ras, tanpa perbedaan ekonomi, tanpa perbedaan masyarakat maju dan berkembang.

Tokoh lain yang berusaha untuk melakukan rekonstruksi teologi adalah Farid Esack. Menurutnya ada dua kunci penting dalam teologi pertama, *takwa* dan *tauhid*[21] sebagai "penguji" moral dan doktrinal bagi kunci-kunci selanjutnya, khususnya ditinjau dari pembacaan penafsir. Keduanya juga menjadi lensa teologis bagi pembacaan al-Quran. Namun, meski kedua kunci ini bersifat teologis, keduanya selalu diterapkan pada konteks historis-politik tertentu, sebagaimana konteks Esack di Afsel. Dua kunci selanjutnya, *al-nas* (manusia) dan *al-mustadh'afuna fi al-ardl* (kaum tertindas) sebagai wilayah interpretatif sang penafsir. Kunci terakhir adalah *'adl wa qisth* (keadilan) dan *jihad* (perjuangan) sebagai tuntutan reflektif terhadap metode dan etika yang menghasilkan paradigma kontekstual tentang firman Tuhan dalam masyarakat tertindas.

Takwa adalah prasyarat dasar untuk memahami dan mempelajari al-Quran, sebagai tindakan pelindung agar tidak

[21] Farid Esack, *On Being A Muslim,* hlm. 29-34

mempergunakan al-Quran sewenang-weanang dan pencomotan teks seenaknya untuk menegesahkan ideologi yang asing bagi pandangan dunia Islam. Selain itu, takwa juga memberikan pengaruh pada keseimbangan estetik dan spiritual penafsir dalam proses hermeneutika al-Quran. Sementara itu, tauhid juga merupakan kunci dasar hermeneutika, karena pembacaan al-Quran tanpa dilandasi tauhid bukanlah pembacaan ideal dalam Islam.

Kehadiran manusia bagi setiap upaya untuk pemahaman dan pemaknaan terhadap teks dan pembentukan konsep hermeneutika sangat signifikan. Hal ini karena pengalaman manusialah sesungguhnya yang pada akhirnya membentuk hermeneutika al-Quran.[22] Begitu juga dengan obyektifitas ataupun subyektifitas kaum tertindas, di mana penafsir dituntut untuk memposisikan diri di antara al-*mustadh'afuna fi al-ardl* sebagai saksi Tuhan.

Pengalaman empiris Farid Esack juga membentuk kerangka berpikirnya tersendiri. Tauhid digunakan untuk melawan pemisahan antara agama dan politik, dan apartheid sebagai ideologi. *Tawhid* adalah sumber ideologi dan kerangka rujukan suci yang mempunyai dua implikasi. Pertama, pada level eksistensial, berarti penolakan atas dualisme konsepsi tentang eksistensi manusia dimana perbedaan dibuat antara sekuler dan spiritual, suci dan profan, *kedua*, pada level sosio

[22] Farid Esack, *On Being Muslim,* hlm. 139

pilitik, menentang masyarakat yang menjadikan ras sebagai obyek alternatif bagi pemujaan dan membedakan penduduk atas dasar entitas. Pembedaan semacam ini adalah *syrik*. Jadi antithesis dari *tawhid* adalah syrik.[23]

Senada dengan keduanya, Ashgar Ali berpendapat tauhid harus dipahami tidak semata-mata dalam pengertian teologis melainkan harus dipahami dalam kerangka pengertian sosiologis. Memang benar pengertian teologis tauhid adalah monoteisme ketat sebab keberadaan demikian akan mengimplikasikan absolusitas dan keunikan Tuhan. Disinilah esensi sebuah agama. Tidak ada sesuatupun yang dapat diasosiakan dengan-Nya. Namun demikian, tauhid juga harus dipahami dalam pengertian sosiologis.

Senada dengan kedua teolog yang telah dibicarakan di bagian depan, secara sosiologis, tauhid harus diinterpretasikan sebagai kesatuan seluruh manusia dalam segala hal.[24] Tuhan esa maka kreasi-Nya pun esa. Tauhid menyatukan manusia dengan alam yang melengkapi ciptaan tuhan. Keesaan tuhan berarti keesaan kehidupan yang tidak ada pemisahan antara spiritualitas dan matrealitas, antara kehidupan dan kegamaan.

---

[23]Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, One World, Oxford, 1997, hlm. 92

[24]Asghar Ali Engineer, "Islam-the Ultimate Vision" dalam *al-Mushir*. No. 36, 1994, hlm. 117

Tauhid merupakan pandangan hidup tentang kesatuan universal, suatu kesatuan antara tiga unsur; Tuhan, manusia, dan alam. Dengan demikian teologi mestinya tidak hanya berhenti pada konsep, tetapi juga berusaha utnuk memperluas ruang lingkup tauhid tersebut pada kesatuan universal manusia.

Suatu masyarakat tauhid jelas tidak akan membenarkan diskriminasi dalam bentuk apapun, entah itu didasarkan pada ras, agama, kasta maupun kelas. Kesatuan manusia merupakan refleksi kesatuan Tuhan. Kesatuan tuhan mengharuskan kesatuan masyarakat dengan sempurna, dan masyarakat demikian tidak mentolerir perbedaan dalam bentuk apapun, bahkan pembedaan kelas sekalipun. Untuk itu agar idealitas masyarakat yang demikian dapat tercapai perlu membentuk masyarakat tanpa kelas (classless society).[25]

Dalam masyarakat berkelas tidak akan terjadi solidaritas karena masih bercokol dan terus dikuasai oleh adanya perbedaan. Pembagian kelas menegaskan secara tidak langsung dominasi yang kuat atas yang lemah dan dominasi itu merupakan pengingkaran terhadap pembentukan kesatuan masyarakat yang adil. Masyarakat berkelas, yang terdiri dari kelas atas dan kelas bawah adalah bertentangan dengan tauhid. Masyarakat tanpa kelas yang dikehendaki adalah yang tidak ada di dalamnya kaya dan miskin, kenyang dan lapar.

---

[25]Asghar Ali Engineer, "On Developing Liberation Theology" dalam *Islam and the Modern Age* No. 13, 1982, hlm. 118.

Kelaparan, kemiskinan, ketakutan, kebodohan adalah sesuatu yang substansial dalam kehidupan bukan sekedar suatu kejadian. Pemberontakan yang bermakna tauhid adalah peperangan melawan semuanya itu. Tetapi solidaritas iman sejati seperti ini tidak akan terjadi kecuali segala bentuk perbedaan; ras, bangsa, kasta, kelas dihilangkan.

Terhadap tauhid, dalam pengertian teologis, masyarakat Arab waktu itu sebetulnya tidak berkeberatan untuk menerima. Yang merisaukan adalah justru implikasi-implikasi sosial ekonomi dari ajaran tersebut. Hal ini karena dalam ajaran tersebut terdapat sesuatu yang mengancam kepentingan mereka, yaitu kepentingan akumulasi kekayaan yang selama ini berjalan tanpa rintangan. Kalimat *La ilaha illa Allah*, merupakan negasi (*al-nafy*) terhadap segala sesuatu, dan mengkonfirmasi (*al-itsibat*) Allah sebagai satu-satunya yang sakral, meruntuhkan segala macam hegemoni dan dengan sendirinya mempunyai implikasi yang sangat revolusioner dalam aspek sosial ekonomi.

Masyarakat tanpa kelas adalah masyarakat dengan kesatuan yang sempurna. Kesempurnaan itu sendiri adalah essensi dan hakekat dari semua pekerjaan Tuhan. Ashgar, merujuk pada Imam Raghib al-Ashfani, mendifinisikan Rububiyah, salah satu jenis tauhid dan oleh karenanya Tuhan disebut Rabb al-„alamin, sebagai pengambilan sesuatu mulai tahap-tahap pertumbuhan yang berbeda hingga mencapai tahap

kesempurnaan.[26] Jadi, Tuhan sebagai *Rabb al-'Alamin* menjamin pertumbuhan alam semesta akan mencapai kesempurnaan dengan melalui tahap-tahap yang berbeda. Artinya bahwa alam, sebagai karya tuhan, sekalipun sempurna tidak diciptakan dalam keadaan sempurna begitu saja melainkan harus melalui proses yang mana nilai-nilainya telah ditetapkan. Di sini perlu adanya kesatuan manusia untuk mewujudkannya, melalui kesatuan manusia yang tak terpecah-pecah, potensi yang telah diberikan untuk bekerja secara kreatif dan menghasikan perubahan yang progresif akan mampu menuntut alam ke jalan sempurna. Itulah sebabnya, alam semesta menurut konsep al-Qur"an bersifat teleologis, berorientasi pertumbuhan *(growth oriented*) dan ditakdirkan untuk berkembang menuju ke kesempurnaan. Tatanan budaya baru menemukan fondasi kesatuan dunia (*the foundation of world-unity*) dalam prinsip-prinsip tauhid[27] yang esensinya adalah persamaan, solidaritas dan kebebasan.[28]

Dengan bahasa lain, melalui tauhid pada intinya adalah seruan pada semua ummat manusia, menuju satu cita-cita bersama yaitu kesatuan kemanusiaan *(unity of mankind)* tanpa membedakan ras, warna kulit, etnik, kebudayaan dan agama. tak ada satu orang pun, kelompok atau bangsa manapun yang dapat membanggakann diri sebagai diistimewakan Tuhan. Ini

---

[26]Asghar Ali, *On Developing*, , hlm. 36.
[27] Mohammad Iqbal, The Reconstruction, hlm. 147
[28] Mohammad Iqbal, The Reconstruction, hlm. 154

berarti dominasi ras dan diskriminasi atas nama apapun merupakan kekuatan *antitesis* terhadap tauhid dan karenanya harus dikecam sebagai kejahatan atas kemanusiaan.[29]

Oleh karena itu, tauhid secara dini harus mengajak membangun tiga prinsip utama terkait dengan hidup dalam kesatuan atas keragaman :

a. Prinsip yang menandaskan bahwa kemajemukan dan kepelbaggaian merupakan sesuatu yang lumrah dan tidak perlu diperdebatkan apalagi dipertentangkan karena hal ini merupakan keniscayaan atas penangkapan yang berbeda terhadap sebuah entitas yang sama.
b. Prinsip yang meyakni bahwa kemajemukan dan kepelbagaian tersebut menempati posisi kemanusiaan yang sama sehingga memungkinkan munculnya kerjasama-kerjasama-kerjasama.
c. Prinsip yang menumbuhkan sikap moderat yang menjamin adanya keterbukaan berpikir, menghindari fanatisme yang mengarahkan kepada tindak kekerasan, serta memdialogkan berbagai cara pandang beragama tanpa adanya perasaan takut dan khawatir.

Implikasi tauhid berikutnya adalah mewujud pada adanya sikap taat terhadap moral dan hukum karena sesungguhnya

[29] Zakiyudin Baidhawy dan M. Thoyibi (ed), *Reinvensi Islam Multikultural* (Solo: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial, 2005), hlm. 24

keduanya adalah merupakan satu kesatuan yang menjadi bagian tak terpisahkan bagi kehidupan manusia. Pengertian moral dan hukum disini lebih mengacu kepada penjelasan filososfis Immanuel Kant mengenai bentuk imperatif atau perintah.

Dalam pandangan Kant ada dua model perintah dalam kehidupan manusia yaitu imperatif kategoris dan imperatif hipotetis. Bentuk imperatif pertama tidak menjanjikan apa-apa, seperti hadiah bagi yang menjalankan atau hukuman bagi yang tidak menjalankan atau berbuat jahat. Dengan demikian imperatif ketegoris tidak berhubungan dengan berbagai keinginan tertentu. Ia murni berasal dari dalam diri manusia yang melekat secara alamiah. Tidak ada persyaratan "jika" atau konsesi pada kepentingan keinginan subyek.[30] Dalam istilah Islam adalah fitrah. Ia hanya membicarakan bentuk perbuatan dan bukan akibat perbuatan. Sedangkan bentuk kedua sangat ditentukan oleh adanya sebab kondisional "jika...maka...". Dengan kata lain bahwa sesuatu perbuatan itu relatif baik apabila perbuatan itu berhasil mencapai tujuan tertentu.

Bagi Kant imperatif kategoris inilah yang merupakan moral yang berasal dari dalam diri manusia sendiri, suara nurani yang bersifat universal. Sedangkan imperatif hipotetis

---

[30]Roger Scrutton. *A Short History of Modern Philosophy (*London and New York: Routledge, 1995), hlm. 145-147.

adalah hukum sesuatu yang bersifat memaksa berasal dari luar diri manusia.

Seperti pengetahuan yang *a priori*, moral juga *a priori*, murni dalam arti tidak dari pengelaman dan berlaku umum tidak mendapat pengaruh dari luar manusia, misalnya pengaruh agama. Moral merupakan perintah yang datang dari dalam diri manusia dan merupakan suatu keharusan. Motivasinya tidak berasal dari kecenderungan, melainkan dari akal praktis yaitu kehendak baik. Bagi Kant, satu-satunya hal yang baik tanpa adanya pembatasan dan syarat yang lain adalah kehendak yang baik, dalam arti kehendak yang baik itu baik dalam setiap keadaan.[31]

Moral selalu mengacu pada baik-buruknya manusia sebagai manusia. Bidang moral adalah bidang kehidupan manusia dilihat dari segi kebaikannya sebagai manusia. Norma-norma moral adalah tolok ukur untuk menentukan betul salahnya sikap dan tindakan manusia dilihat dari segi baik-buruknya sebagai manusia dan bukan sebagai pelaku peran tertentu dan terbatas. Hukum adalah norma-norma yang dituntut dengan tegas oleh masyarakat karena dianggap perlu demi keselamatan dan kesejahteraan umum. Norma hukum

---

[31] Endang Daruni Asdi, *Imperatif Kategoris_ dalam Filsafat Moral Immanuel Kant* (Yogyakarta: Lukman Offset, 1997), hlm. 78.

adalah norma yang tidak dibiarkan untuk dilanggar. Orang yang melanggar hukum pasti dikenai hukuman sebagai sanksi.

Terdapat hubungan erat antara moral dan hukum; keduanya saling mengandaikan dan sama-sama mengatur perilaku manusia. Hukum membutuhkan moral. Hukum tidak berarti banyak kalau tidak dijiwai oleh moral. Tanpa moral, hukum adalah kosong. Kualitas hukum sebagian besar ditentukan oleh mutu moralnya. Karena itu, hukum harus selalu diukur dengan moral. Di sisi lain, moral juga membutuhkan hukum. Moral akan mengawang-awang kalau tidak diungkapkan dan dilembagakan dalam masyarakat dalam bentuk hukum. Dengan demikian, hukum bisa meningkatkan dampak sosial dari moralitas.

Esensi hukum adalah keadilan yaitu suatu keinginan yang terus-menerus dan tetap untuk memberikan kepada orang apa yang menjadi haknya. Sedangkan esensi keadilan berpangkal pada moral manusia yang diwujudkan dalam rasa cinta kasih dan sikap kebersamaan. Menurut Muslehuddin hukum tanpa moral bukanlah hukum dan tidak bisa bertahan lama. Sistem hukum yang tidak memiliki akar substansial pada keadilan dan moralitas pada akhirnya akan terpental. Hukum dan moral harus berdampingan, karena moral adalah pokok dari hukum. Moral adalah hukum dalam arti sebenarnya.

Dengan demikian bisa diketahui moral adalah bagian inheren yang tak terpisahkan dari diri manusia, sementara

hukum adalah seperangkat aturan yang memaksa yang berbasis pada moral. Moral adalah aspek intrinsik, hukum adalah aspek ekstrinsiknya. Manusia yang menyandarkan hidupnya pada tauhid, maka ia selalu terdorong untuk taat kepada moral dan hukum.

Hanya saja, kesempurnaan yang dikehendaki oleh tauhid, tidak akan dapat terlaksana manakala masih merajalela adanya syirik. Syirik adalah penyekutuan Tuhan, lawan dari tauhid. Oleh karenanya, syirik dikutuk keras oleh al-Qur"an. Nurcholish Madjid menyebut syirk ini sebagai problem utama manusia. Ia memberikan penjelasan yang menarik mengenai hal ini. Baginya, mengapa syirik itu dalam kitab suci disebut sebagai dosa yang amat besar, yang tak akan diampuni Tuhan adalah karena praktik syirik menghasilkan efek pemenjaraan harkat manusia dan pemerosotannya. Hal ini jelas melawan natur manusia sendiri sebagai makhluk yang paling tinggi dan dimuliakan Tuhan.

Hakikat syirik itu sama dengan mitos. Ia melakukan pengangkatan sesuatu selain Tuhan secara tidak benar, sedemikian rupa sehingga memiliki nilai lebih tinggi daripada nilai manusia sendiri dan dengan sendirinya akan menempatkan diri dan harkat serta martabatnya lebih rendah dari objek yang disyirikkannya itu. Dalam keadaan yang berkelanjutan, orang itu bisa terjerumus ke dalam pola dan sikap hidup atas belas kasihan sesuatu yang dimitoskan itu.

Inilah salah satu hakikat bahwa ia telah kehilangan harkat dan martabat kemanusiaanya yang tinggi. Ia tidak lagi mewujudkan pribadi manusia merdeka, dan ia dengan sendirinya menjadi budak atau hamba objek yang dimuliakannya.[32]

Konsep syirik sering dipahami sebagai penyekutuan Tuhan. Ada dua ciri utama dalam sikap syirik. Pertama, menganggap Tuhan mempunyai *syarik* atau teman. Kedua, menganggap Tuhan mempunyai *andad* atau rival. Dalam pandangan Asghar, di samping harus dipahami secara demikian, juga mesti diletakkan dalam prespektif hubungan-hubungan sosial. *Syarik* dan *andad* merupakan dua konsep yang secara pasti akan menggiring munculnya dualisme kekuasaan, kekuatan, kecintaan, dan sebgainya yang akan memunculkan struktur sosial yang terpecah. Akibatnya terjadilah eksploitasi dan penindasam. Ada yang lebih dicintai, bisa berupa harta yang mengakibatkan adanya penumpukan kekayaan pada segelintir orang, bisa berupa kekuasaan sehingga terjadi hegemoni politik dan sebagainya, ketimbang sesama manuisa. Dalam masyarakat *syirik*, manusia diasumsikan dalam bentuk yang berbeda. Mereka tidak pernah secara benar-benar mendapatkan kebebasannya, selalu berada dalam keterasingan dengan dirinya sendiri sehingga menolak

[32] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hlm. 95-96

kemungkinan-kemungkinan mengembangkan diri.[33] Dalam masyarakat yang demikian kesempurnaan tidak akan bisa terwujudkan dengan baik.

C. Takdir dan Implikasinya

Konsep lain dalam Teologi Islam yang sangat krusial bagi kehidupan manusia adalah mengenai takdir. Iman terhadap takdir Tuhan merupakan salah satu rukun iman yang harus dipercayai oleh setiap orang yang mengaku dirinya Islam karena hal ini memang ditegaskan oleh al-Quran maupun hadits. Dengan demikian tidak ada aliran dalam Islam yang menolak takdir. Akan tetapi, yang menjadi pertanyaan dasar adalah apakah sesungguhnya takdir itu?

Secara etimologis takdir berasal dari akar kata *q-d-r* yang berarti ukuran, batasan atau ketentuan. Sedangkan menurut istilah adalah suatu ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah menurut ilmu dan kehendak-Nya, baik sesuatu yang telah terjadi maupun sesuatu yang akan terjadi di masa mendatang.

Dalam khazanah Teologi Islam klasik, takdir dikelompokkan menjadi dua. Pertama, takdir *mubram* yaitu jenis takdir yang pasti akan terjadi kepada siapapun dan manusia tidak bisa merubahnya. Misalnya ketentuan tentang kapan kita dilahirkan, di mana kita akan meninggal, terjadinya

[33]Asghar Ali Engineer, *Liberation,* hlm. 118.

hari kiamat. Kedua, takdir *muallaq* adalah takdir yang tergantung kepada usaha (ikhtiar) manusia. Sehingga dengan demikian, manusia bisa merubahnya. Misalnya jika seseorang mau bekerja keras, maka ia dapat merubah keadaan hidupnya menjadi lebih layak.[34]

Wacana tentang takdir menjadi sangat menarik dan tak kunjung selesai karena, pertama, berkaitan erat dengan eksistensi manusia di hadapan Allah. Apakah manusia menjadi entitas otonom ataukah justru sebaliknya. Kedua, pemahaman mengenai takdir sangat mempengaruhi terhadap kinerja kemanusiaan. Itulah sebabnya, sebagaimana disampaikan di bagian depan, mengapa Dephankam bertanya menganai hal ini.

Wacana mengenai takdir ini sesungguhnya berporos pada dua persoalan pokok yaitu: kekuasaan dan keadilan Allah, dan perbuatan manusia. Secara garis besar pandangan mengenai hal ini terpolarisasi dalam dua kelompok besar. Pertama, kelompok yang memandang bahwa kekuasaan Allah terbatas oleh keadilan-Nya sendiri dan manusia memiliki kebebasan untuk menentukan perbuatannya. Kedua, kelompok yang menegaskan bahwa kekuasaan Allah tak terbatas; apapun yang dilakukan adalah wujud keadilan-Nya dan seluruh perbuatan manusia adalah hasil dari perbuatan Allah.

---

[34]Wiji Hidayati, *Ilmu Kalam,* (Yogyakarta: Ombak, 2013), hlm.115-116

Aliran dalam Teologi Islam yang merupakan representasi kelompok pertama adalah Mutazilah. Kelompok ini berpendapat bahwa kekuasaan Allah dibatasi oleh keadilan-Nya sendiri. Hal ini bukan berarti bahwa Allah tidak mampu untuk melakukan segala sesuatu. Dia mempunyai kemampuan untuk itu. Akan tetapi, tidak mungkin Allah berbuat tidak adil. Tidak mungkin manusia yang selalu beribadah kepada-Nya secara sewenang-wenang Dia masukkan ke dalam neraka kendati bisa dilakukan-Nya. Allah akan selalu berbuat yang terbaik untuk manusia (*al-shalah wa al-ashlah*).

Karena Allah pasti adil, maka Mu`tazilah meyakini bahwa manusia adalah merdeka. Manusia sendirilah yang menciptakan perbuatan-perbuatannya. Manusia mempunyai kebebasan dan kemampuan untuk memilih baik atau buruk yang dilakukannya. Karena manusia menciptakan perbuatannya sendiri itulah yang memungkinkan diberikan *khithab*, dapat dibebani *taklif* dan dimintai pertanggungjawaban.

Sementara itu yang merupakan representasi dari kelompok kedua adalah Asy‟‟ariyah. Al-Asy`ari, penggagasa utama aliran ini, berkeyakinan bahwa semuanya berada dalam kekuasaan Allah. Dengan kata lain, tidak ada kewajiban bagi Allah untuk mewujudkan yang baik dan yang terbaik untuk

kemaslahatan manusia (*al-shalah wa al-ashlah*)[35] sebagaimana dipahami oleh Mu`tazilah.

Bagi al-Asy`arī , Allah adalah zat yang Mahakuasa dan Mahaadil. Adil, dalam pandangan al-Asy‟‟ari adalah meletakkan segala sesuatu pada tempatnya[36] Seseorang yang mempunyai kekuasaan berarti seseorang itu bisa melakukan apa saja terhadap apa yang dimiliki. Karena Allah adalah zat yang Mahakuasa berarti Dia bisa berbuat apa saja terhadap apa yang dikuasai-Nya. Jika Allah diakui zat yang Mahakuasa, maka apapun yang dilakukan Allah adalah sebuah bentuk keadilan. Tidak akan pernah ada ketidakadilan itu terdapat pada diri-Nya. Al-Asy`ari menggambarkan kekuasaan Allah seperti orang yang memiliki kekuasaan atas suatu barang yang dimilikinya dan mempergunakannya sesuai dengan kehendaknya sendiri. Sekalipun barang itu telah memberikan banyak kemanfaatan, maka tidak ada keharusan bagi orang itu untuk menempatkannya di tempat yang indah dan bergengsi. Sebaliknya, sekalipun barang itu tidak ada nilainya, juga tidak ada keharusan pemiliknya untuk membuang ke tempat yang menjijikkan. Semua tindakan pemilik barang itu tidak bisa

---

[35]Al-Asy`arī, “al-Luma` fi al-Radd `ala Ahl al-Zaig wa al-Bida`" dalam Richard J. McCarthy (ed.), *The Theology of al-Ash'ari*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1953)**,** hlm. 71.

[36]Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* Jakarta: UI Press, 1986)**,** hlm. 72.

dikatakan tidak adil karena ia berkuasa penuh terhadap yang dimilikinya.

Menurut al-Asy`arī, Allah adalah maha segalanya. Allah berada di luar dari segala yang ada. Allah berada di luar domain hukum yang ada, sehigga ia bisa berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya. Sekalipun menurut logika manusia hal itu tidak sepatutnya dilakukan oleh Allah, hal itu tetap pantas dilakukan oleh Allah. Manusia adalah milik Allah sepenuhnya. Seorang yang selama hidupnya telah melakukan amal kebaikan, bisa saja diletakkan oleh Allah di dalam neraka. Atau sebaliknya, seorang yang selama hidupnya telah melakukan berbagai tindak kejahatan Allah bisa saja memasukkannya ke dalam surga. Sekalipun demikian, Allah tidak bisa dikatakan salah atau tidak adil karena yang dimaksud dengan perbuatan salah dan tidak adil menurutnya adalah perbuatan yang melanggar hukum, padahal di atas Allah tidak ada hukum, sehingga perbuatan Allah tidak pernah bertentangan dengan hukum. Karena itu, tidak ada istilah "tidak adil" bagi Allah. Apapun yang dilakukan Allah adalah wujud keadilan-Nya karena Kekuasaan Allah adalah kekuasaan yang tak terbatas.

Akibat dari konsep yang diajukan oleh al-Asy`ari ini, dalam konteks politik, terkadang muncul analogi dari para penguasa. Jargon bahwa raja adalah bayangan Tuhan di muka bumi (*zhil Allah fi al-Ardh, divine right of God*) menjadikan

mereka merasa sebagai “tuhan “ sehingga mereka pun dapat melakukan segala sesuatu secara diktator, sewenang-wenang, menindas pihak yang lemah dan melanggar hak asasi.

Inilah kurang lebih kritik yang diajukan oleh Zaenun Kamal. Dengan merujuk kepada Mahmud Qasim dalam *Dirasah fī al-Falsafah al-Islamiyyah,* bagi Zaenun Kamal paham kekuasan dan keadilan al-Asy`arinini mirip dengan paham sebagian umat yang merestui seorang raja yang absolut diktator. Sang raja yang absolut diktator itu, memiliki hak penuh untuk membunuh atau membiarkan tetap hidup rakyatnya. Kemudian digambarkan, bahwa sang raja itu ada di atas undang-undang dan hukum, dalam arti, dia tidak perlu patuh dan tunduk kepada undang-undang dan hukum. Karena undang-undang dan hukum itu adalah bikinannya sendiri.

Dari asumsi itu, masih menurut Zaenun Kamal, kemudian al-Asy`arī menganalogikan bahwa Allah adalah memiliki kemerdekaan mutlak. Dia berbuat sekehendak-Nya terhadap milik-Nya. Maka tidak seorang pun yang dapat mewajibkan sesuatu kepada Allah mengenai kemaslahatan umat manusia, baik di dunia ini, maupun di akhirat. Kalau Allah menganiaya seluruh umat manusia, baik di dunia atau di akhirat, maka tidak seorang pun yang akan sanggup menyalahkan dan menuntut-Nya. Persis seperti seorang raja yang absolut diktator, kalau ia menganiaya seluruh

rakyatnya, maka tak seorang pun yang sanggup menentangnya. Karena manusia, bagi al-Asy`ari, selalu digambarkan sebagai seorang yang lemah, tidak mempunyai daya dan kekuatan apa-apa di saat berhadapan dengan kekuasaan mutlak.[37]

Kekuasaan dan keadilan Allah sebagaimana dicanangkan oleh al-Asy`ari di atas mengakibatkan posisi manusia menjadi sangat lemah. Kelemahan ini menjadi semakin nyata karena diperkuat dengan keyakinannya bahwa seluruh apa yang dilakukan manusia sesungguhnya telah ditentukan oleh Allah. Dalam kaitan dengan ini, al-Asy`ari mengedepankan konsep *qadha-qadar*. Namun demikian, ia berusaha memberikan jalan keluar melalui konsep *al-kasb*.[38] Konsep ini menunjukkan bahwa sesuatu perbuatan terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan oleh Tuhan. Dengan demikian menjadi perolehan bagi seseorang yang dengan daya-Nya perbuatan itu menjadi terlaksana. Kendati demikian, *al-kasb* itu adalah tetap ciptaan Tuhan sehingga manusia tetap berada dalam poisi yang pasif dalam perbuatan-perbuatannya..

---

[37]Zaenun Kamal, "Kekuatan dan Kelemahan Paham Asy'ari sebagai Doktrin Aqidah" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 139.

[38]Berkaitan dengan pemikiran al-Asy`arī mengenai *al-kasb* menarik untuk dibaca penulisan Nukman Abbas, *Al-Asy`ari (874-935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan* (Jakarta; Penerbit Erlangga, 2006).

Jadi Tuhanlah yang menjadi pembuat yang sebenarnya dari perbuatan manusia dan manusia menjadi tempat bagi perbuatan Tuhan.

Segala perbuatan manusia, menurut al-Asy`ari, positif maupun negatif, manis maupun pahit, ditentukan oleh Allah. Keinginannya hanya akan bisa terealisir dengan adanya ketentuan dan kekuasaan Allah, karena manusia sendiri tidak memiliki hak atas dirinya sendiri kecuali hanya atas kehendak Allah. Dari persepktif *qadhā* dan *qadar* ini, sosok manusia dalam pandangan al-Asy`ari merupakan sosok yang berada dalam posisi yang tidak bisa menentukan kemerdekaan dirinya sendiri, kendati ia telah mengusulkan adanya konsep *al-kasb* sebagai upaya untuk keluar dari keterbelengguan itu. Akibatnya, konsep perbuatan manusia menjadi tidak mandiri, tetapi ditentukan oleh Allah sepenuhnya.

Lantas bagaimana memahaminya dalam konteks sekarang? Selama ini banyak orang yang memahami takdir secara sepotong- sepotong dengan beranggapan bahwa keberhasilan atau kegagalan seseorang semata-mata takdir Tuhan. Itulah anggapan yang salah.

Sebagaimana diketahui bahawa manusia adalah bagian dari bangunan besar alam semesta yang dibangun atas sekian banyak unsur terkecil yang saling berelasi membentuk organ-organ, dan organ-organ berelasi membentuk tubuh manusia. Dalam konteks ini, manusia dibangun oleh sekian

banyak takdir, yaitu unsur–unsur yang mempengaruhi dan membangun tubuhnya. Pun, demikian halnya dengan proses-proses dalam kehidupannya.

Jika demikian, takdir Allah mengenai umur manusia, rizqi, mati, bahagia dan susahnya, keberhasilan dan kegagalannya sudah ditetapkan atau ditakdirkan oleh Allah adalah memang benar adanya. Hanya saja mestinya tidak dipahami sebagai sesuatu yang sudah pasti dan ada begitu saja. Aakan tetapi harus dipahami sebagai sesuatu yang adanya dibangun oleh berbagai macam takdir yang saling berelasi dan mempengaruhi manusia. Sebelum mencapai suatu keberhasilan atau mengalami kegagalan ada suatu proses yang mesti dilalui satu persatu. Pada setiap proses yang dilalui itu juga memiliki takdir sendiri yaitu adanya takdir antara-takdir antara, sebelum pada akhirnya sampai pada takdir akhir yang berupa panjangnya umur, banyaknya rizqi, tepatnya jodoh, datangnya mati, terwujudnya hidup bahagia atau susah, tercapainya kesuksesan atau justru berujung kegagalan dan sebagainya. Oleh karena itu, untuk mewujudkannya dibutuhkan prasayarat kesungguhan luar biasa.

Ary Ginanjar Agustian, salah seorang motivator dan pelaku bisnis yang diilhami oleh nilai-nilai rukun iman, meyakini bahwa takdir adalah sunnatullah. Sehingga siapapun yang melaksanakan sunnatullah itu, ia akan berada dalam kehidupan yang penuh dengan keteraturan. Salah satu

bentuknya yang ada dalam diri manusia adalah adanya suara-suara hati, dorongan- dorongan mendasar yang berasal dari sifat-sifat Allah. Namun harus diingat bahwa setiap orang memiliki prioritas-prioritas yang berbeda untuk menentukan tindakan dan pemikiran seperti apa yang akan dilakukan. Setiap dorongan fitrah itu pastilah bersumber dari salah satu sifat Allah atau lebih, yang dipilih secara bebas oleh manusia. Di sanalah letak perbedaan-perbedaan manusia yang sesungguhnya, yaitu sebuah kepentingan.[39]

Umat manusia terus berlomba-lomba mencapai tujuan hidupnya masing-masing, didorong oleh suara hati ingin maju, ingin selalu mencipta, ingin selalu berkuasa, dan ingin selalu kaya serta terhormat. Dorongan-dorongan ciptaan Allah itulah yang membuat manusia terus bekerja siang dan malam. Begitu pula dorongan biologis manusia yang mendorong manusia untuk terus melakukan regenerasi. Kemudian generasi selanjutnya, melanjutkan pekerjaan generasi sebelumnya, dan begitulah seterusnya, hingga dunia seharusnya menjadi lebih berkembang dan maju.[40]

Dari pemaparan di atas bisa diketahui bahwa takdir merupakan suatu kepastian yang tidak bisa dilawan. Kepastian, pasti akan berjalan yang mengakibatkan adanya keteraturan.

---

[39]Ary Ginanjar Agustian, *Rahasia Sukses Membangun Kecerdasan Emosi dan Spiritual ESQ berdasarkan 6 Rukun Iman dan 5 Rukun Islam,* (Jakarta: Penerbit Arga, 2001), hlm. 158.

[40] Ary Ginanjar Agustian, *Rahasia Sukses*, hlm. 160.

Keteraturan disini berarti tunduk terhadap kepastian-kepastian, hukum-hukum, aturan-aturan yang berlaku yang sudah ditetapkan oleh Allah Swt. Manusia itu dengan kepastiannya, mereka bisa melakukan berbagai sesuatu dengan akalnya dengan batas-batas yang harus diikuti.

Satu-satunya yang membedakan manusia dari makhluk lain adalah akalnya. Dengan akal ini menjadikan manusia mempunyai kemampuan yang luar biasa. Ia mempunyai kemampuan untuk bisa memilih apa yang harus dilakukannya. Artinya ia berada dalam ruang kemerdekaan. Dengan kata lain, takdir manusia yang pasti dan tidak bisa dirubah adalah kebebasan dan kemampuan untuk memilih apa yang dilakukannya sehingga ia menjadi entitas yang bisa dimintai pertanggungjawaban. Dalam banyak ayat, Allah mengisyaratkan bahwa Dia mengikuti apa yang menjadi keinginan manusia sepanjang berada dalam bingkai ketentuan universal yang telah digariskan-Nya.

Menarik dalam hal ini bahwa penggalan ayat yang sering diartikan “Allah memberi petunjuk kepada orang yang Allah menghendakinya” atau “Allah mengampuni orang yang Allah menghendakinya dan menyiksa orang yang Allah menghendakinya” patut untuk dicermati kembali. Dalam ayat ini, jelas sangat terlihat betapa Allah bertindak hanya semata-mata karena keinginan-Nya. Manusia dalam ayat ini digambarkan menjadi obyek otoritas tak terbatas Allah. Jika

kita menengok kembali sebuah kaidah bahasa *al-ashlu fi al-dhamir al-ud ilaa aqrab al-mazkur* (pada dasarnya masalah *dhamir* adalah kembali kepada yang disebut terdekat), maka akan didapatkan cara pandang yang sangat berbeda. Arti dari penggalan ayat itu menjadi “Allah memberi petunjuk kepada orang yang menghendakinya” dan “Allah mengampuni orang yang menghendakinya dan menyiksa orang yang menghendakinya.”

Orang yang mendapatkan petunjuk hanyalah orang yang benar-benar berusaha untuk mendaptkan dan mau menerima petunjuk-Nya. Jadi hidayah iman dan segala macam petunjuk tidak diberikan cuma-cuma. Harus ada inisiatif untuk mendapatkan petunjuk itu.[41] Dalam ayat ini manusia menjadi pihak yang aktif melakukan tindakan. Dalam kerangka inilah takdir *mubram* dan takdir *muallaq* seharusnya dipahami sehinga keberadaan manusia sebagai *co-creator* atau kolaborator Allah bisa menjadi terwujud.

Manusia memang secara pasti tidak bisa terbang di udara, akan tetapi, secara pasti juga mempunyai kemampuan untuk membuat sarana sehingga bisa “terbang” di udara. Manusia pun secara pasti tidak bisa hidup di dalam laut, akan tetapi, secara pasti juga mempunyai kemampuan untuk membuat sarana sehingga bisa “hidup” di dalam laut.

---

[41]Muhammad Chirzin , *Konsep dan Hikmah Aqidah Islam*,(Yokyakarta: Mitra Pustaka, 1997), hlm. 112

Demikian pula tentang umur dan mati mestinya tidak dipahami bahwa setiap manusia telah ditetapkan umurnya 10 tahun, 20 tahun, 50 tahun, dan seterusnya sehingga pada saat manusia mencapai pada umur yang ditetapkan manusia akan mati. Akan tetapi, manusia berada dalam ruang dan waktu, dan berjalan sesuai takdir atau hukum Allah di alam semesta ini. Manusia memang tidak mengetahui berapa umurnya dan kapan akan mati, tetapi manusia bisa mengusahakan agar umurnya menjadi panjang dan tidak cepat mati, dengan cara mengikuti, menyesuaikan, dan menyikapi berbagai hukum atau takdir Allah di alam semesta ini. Manusia yang sehat akan cenderung panjang umur dan tidak cepat mati sedangkan orang yang sakit akan cenderung pendek umur dan cepat mati. Masih banyak hal yang mempengaruhi umur dan mati seperti kecelakaan, sakit, dibunuh, dan sudah tua karena organnya sudah tidak berfungsi lagi.

Demikian juga selain mati, takdir mengenai rizki, bahagia, susah, sejahtera, kaya, miskinnya manusia dibangun oleh berbagai faktor dan unsur yang semuanya berjalan mengikuti dan sesuai hukum Allah. Doa, silaturahmi, shadaqah, dan berbuat baik merupakan bagian dari sekian banyak unsur yang membangun takdir tentang umur, rezeki, mati, bahagia, susah manusia sehingga hal-hal tersebut bisa mengubah takdir. Doa adalah bagian dari dzikir, dzikir menjadikan hati manusia tenang. Jika hati tenang, psikis sehat

yang menjadikan kerja-kerja hormonal menjadi teratur. Dengan silaturahmi, manusia bisa memecahkan masalah hidup, meminta solusi kepada orang lain dan tidak banyak pikiran yang bisa mengakibatkan stres serta bisa terjalin relasi-relasi yang dalam konteks bisnis akan banyak mendatangkan rezeki. Shadaqah menjadikan manusia tidak khawatir, tidak susah dan akan cenderung merasa aman dari lingkungannya. Semua hal-hal di atas merupakan hukum-hukum yang bisa mempengaruhi takdir manusia.

Dari uraian tersebut, dapat dipahami bahwa takdir adalah hukum Allah yang ditetapkan dan dibangun berdasarkan kekuasaan, daya, potensi, dan batasan yang setiap unsur terkecil di alam semesta ini memiliki hukum masing-masing yang saling mempengaruhi dan berelasi satu dengan yang lainnya. Beriman kepada takdir bagi setiap orang muslim bukan dimaksudkan untuk menjadikan manusia lemah, pasif, statis atau manusia yang menyerah tanpa usaha. Bahkan dengan beriman kepada takdir mengharuskan manusia untuk bangkit dan berusaha keras demi mencapai takdir yang sesuai dengan kehendak atau yang di inginkan. Memahami takdir harus secara benar, karena kesalahan memahami takdir akan melahirkan pemahaman dan sikap yang salah pula dalam menempuh kehidupa di dunia ini.

D. Rukun Iman sebagai *driving force*

Kerangka keimanan lain yang penting adalah iman kepada malaikat. Iman kepada para malaikat Allah merupakan salah satu bentuk iman kepada yang ghaib serta perwujudan dari penyembahan dan penghambaan kepada Allah Swt. Iman kepada para malaikat; yaitu pengakuan pada keberadaan, perbuatan, dan tindakan mereka yang dilakukan di dunia dan di akhirat. Bahwa para Malaikat adalah salah satu ciptaan dari sekian makhluk-makhluk Allah, Allah menciptakan mereka untuk beribadah kepada-Nya dan melaksanakan perintah-perintah-Nya di alam semesta.

Apa yang didapatkan dari iman kepada malaikat adalah bahwa kita diajarkan untuk membangun loyalitas kepada tugas dan tanggungjawab secara penuh. Dengan loyalitas yang seperrti ini maka manusia akan mampu menjadikan dirinya secara optimal melaksanakan tugas yang diembankan kepadanya dan mendapatkan hasil yang baik diinginkannya.

Rukun iman lain dalam Islam adalah iman kepada rasul. Mereka adalah manusia pilihan yang diberi wahyu oleh Allah dan diwajibkan untuk menyampaikan wahyu tersebut kepada umatnya, Sedangkan pengertian Nabi adalah manusia pilihan Allah diberi wahyu dan tidak diwajibkan menyampaikan kepada umatnya. Setiap Rasul adalah nabi tetapi tidaklah semua nabi itu rasul. Adapun pengertian beriman kepada rasul ialah percaya bahwa Allah

telah memilih di antara anak cucu nabi Adam a.s, diutus untuk membimbing umat manusia ke jalan yang benar agar mereka hidup bahagia baik di dunia maupun di akhirat kelak.

Pada tataran paling tinggia, aspek keimanan kepada rasul adalah bagaimana menjadikan rasul sebagai suri tauladan yang baik, bukan hanya sekedar mempercayai keberadaannya sebagai Rasul. Tujuan utama para rasul diutus adalah melakukan perubahan dan perbaikan ummat manusia. Dalam bahasa agama sering dikatakan sebagai *li utammima makarim al-akhlaq.* Karena itu, ketika Nabi menyatakan *"Sebaik-baik manusia adalah generasiku (para shahabat) kemudian generasi sesudahnya (para tabi'in) kemudian generasi sesudahnya (para pengikut tabi'in)*" seharussnya dipahami bahwa Nabi telah memberikan contoh bagaimana membangun generasi terbaiknya melalui sebuh model kepemimpinan yang begitu efektif-efisien karena ia begitu dihormati dan dicintai..

Melalui pernyataannya itu sebetulnya Nabi seolah-olah berkata kepada umatnya pada generasi sekarang ini, "aku telah membentuk generasi terbaik pada zamanku, maka bentuklah generasi terbaik pada zamanmu sebagaimana aku membentuk generasi terbaik pada zamanku" Dengan demikian kita yang hidup di abad ke-21 ini mempunyai peluang dan kesempatan menjadi generasi terbaik di zaman ini. Kalau kita memahami hadits tersebut dengan pemahaman tekstual bahwa, manusia-

manusia terbaik adalah secara berturut-turut hanya pada masa Rasulullah, Sahabat, Tabi'in dan seterusnya, maka jelas mereka yang hidup masa sekarang adalah generasi terburuk, dan terus akan semakin memburuk seiring dengan perjalanan waktu. Rentang waktu antara kehidupan Rasul dengan kehidupan ummat Islam saat ini begitu jauh, belasan abad yang lalu. Semakin jauh maka akan semakin buruk kualitas generasinya.

Dengan menyadari bahwa tugas utama sebagai umat Muhammad adalah mewujudkan generasi terbaik pada masanya dan melahirkan adanya sebuah tata peradaban yang maju, maka berbagai inovasi dan perubahan merupakan sebuah keniscayaan. Hal ini akan mendorong seluruh potensi yang dimiliki oleh umat harus betul-betul dipergunakan secara optimal.

Rukun iman lainnya adalah iman kepada kitab. Mengapa diperlukan. Bukankah manusia telah diberikan akal sebagai bekal dan nabi sebagi contoh? Kendati manusia telah diberikan akal sebagai kemampuan yang luar biasa, dan nabi sebagai prototipe dan model ideal, akan tetapi mereka tetap membutuhkan sebuah panduan yang konkret, komprehensif dan integral sekaliguas fleksibel untuk kehidupan kemanusiaan. Kitab suci adalah sebuah acuan riil bagi kehidupan. Malaikat adalah sesuatu yang ghaib, nabi pun telah tidak ada lagi

Sebagai sebuah ujaran verbal, al-Quran dan al-Hadits- adalah ungkapan yang sudah selesai. Keduanya menjadi sumber statis karena tidak mungkin lagi mengalami berbagai perubahan bersamaan dengan berakhirnya kehidupan Nabi Muhammad. Akan tetapi, sesungguhnya secara makna al-Qur'an adalah sebuah “organisme hidup" yang sangat dinamis dan mampu eksis pada setiap zaman dan kurun waktu dan ruang manapun sampai hari kiamat tiba. Berangkat dari kondisi ini maka konsep keimanan kepada kitab suci tidaklah hanya sampai pada percaya bahwa Allah menurunkan kitab suci. Masing-masing diturunkan kepada nabi tertentu dan dengan nama tertentu pula. Akan tetapi, konsep keimanan kepada kitab suci yang sebenarnya adalah sebagai panduan hidup yang mutlaq benar baik dalam generalitasnya maupun partikularitasnya. Hanya saja kebenarannya bukanlah kebenaran tunggal yang menafikan dinamisitas ruang dan waktu. Oleh karena itu, beriman kepada kitab suci harus selalu terdorong untuk melakukan "eksploitasi" secara maksimal tanpa adanya beban psikologis-teologis tertentu, untuk kepentingan ummat manusia di dunia sebagai bekal menuju akhirat. Proses ini tidak akan dilalui dengan baik tanpa melalui siklus membaca-menulis terhadapnya.

Aktivitas membaca-menulis berbasis al-Quran hanya mungkin jika didudukkan dalam tiga kerangka. Pertama, al-Qur'an adalah wahyu Allah yang absolut dan universal. Oleh

karenanya, ia akan tetap eksis kapan saja di setiap kurun dan di mana saja di setiap tempat. Kedua, al-Qur'an adalah wahyu Allah selalu eksis maka dia pasti selalu cocok untuk setiap waktu dan tempat (*shalih likulli zaman wamakan*) maka pemahaman terhadap kandungan ayat-ayatnya harus bersifat relatif dan dinamis sesuai dengan ruang dan waktunya. kecuali ayat-ayat al-qur'an yang menjelaskan tentang ibadah ritual (*mahdhah*) yang tetap statis. Ketiga, untuk dapat berinteraksi dengan al-Qur'an secara objektif maka kita harus melepaskan warisan beban psikologis-teologis tertentu/generasi terdahulu. Generasi terdahulu telah mampu berinteraksi dengan al-Qur'an dan menggunakannya untuk kepentingan generasi mereka. Kita yang hidup pada abad ke dua puluh satu ini tentu akan berbeda seting sosial, kultur, geografisnya, karena itu produk dari hasil interaksi kita dengan al-Qur'an disesuaikan dengan kebutuhan abad modern ini.

Dalam kaitan dengan ini M. Shahrur menegaskan bahwa al-Quran sebagai kitab suci seperti baru saja diturunkan kepada Nabi Muhammad, dan ia baru saja wafat kemarin.[42] Dengan bahasa lain bahwa al-Quran memang benar-benar diperuntukkan bagi generasi sekarang untuk menyelesaikan berbagai problem kontemporer. Karena itulah Syahrur sangat bersikeras bahwa tiap-tiap generasi mampu memberikan

---

[42]Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah Mu'asirah*, (ttp: tp., 1990), hlm. 44.

interpretasi al-Qur`an yang memancar dari realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi di mana mereka hidup. Hasil interpretasi al-Qur`an generasi awal tidaklah mengikat masyarakat Muslim modern. Bahkan karena kemajuan budaya dan ilmu pengetahuan, mereka mempunyai perangkat pemahaman metodologis yang lebih baik dibandingkan para pendahulunya dalam pesan-pesan Allah yang disampaikan kepada rasul-Nya.

Iman kepada kitab suci memberikan makna filosofis bahwa melaksanakan kehidupan di dunia supaya terus maju dan berkembang kunci utamanya adalah proses membaca dan menulis. Oleh kerananya, keimanan ini sesungguhnya merupakan dorongan untuk memanifestasikan buadaya baca-tulis bagi umat Islam.

Kendati makna filosofisnya seperti itu, ternyata perintah membaca masih sedikit mendapatkan perhatian di kalangan umat Islam. Ada dua fakta yang tidak bisa ditutupi dalam hal ini 1) membaca merupakan tradisi Islam yang hampir punah, 2) membaca terkait dengan maju mundurnya sebuah bangsa.[43] Data UNESCO tahun 2012 juga mencatat bahwa indeks minat baca di Indonsia yang mayoritas muslim hanya 0,001. Ini adalah sebuah sinyal buruk. Berarti dalam setiap 1000 orang, hanya ada satu orang yang punya minat baca tinggi. Ini

[43]Mulyadhi Kartanegara *Reaktualisasi Tradsi Ilmiah Islam* (Jakarta, Baitul Ihsan 2006).

merupakan data yang ironi mengingat sebenarnya membaca itu bukan sekedar hobby dalam Islam. Bahkan ia adalah sebuah konsep hidup tiap pribadi muslim. Itulah sebabnya mengapa di dalam al-Quran begitu bertebaran perintah untuk melakukan penelitian yang berbasis pada kegiatan membaca dan menulis.

Salah satu perintah membaca, bahkan menjadi ayat yang awal sekali kali turun, adalah surat al-„Alaq dan al-Qalam. Perintah ini tentu tidak hanya ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW semata-mata, akan tetapi perintah tersebut bersifat universal yang ditujukan kepada seluruh umat manusia. Membaca sebagai suatu ajaran agama dapat memberikan manfaat dan keutamaan bagi seseorang di dalam kehidupannya. Sebagaimana yang ditunjukkan pada bagian ayat berikutnya bahwa dengan membaca akan memberikan pengetahuan yang sebelumnya tidak diketahuinya. Dengan membaca seseorang akan bertambah pengetahuannya. Di dalam ajaran Islam, ilmu pengetahuan merupakan salah satu keutamaan di mana seseorang yang mempunyai ilmu pengetahuan akan mempunyai derajat yang tinggi.

Meskipun demikian, jika memperhatikan bagian ayat selanjtnya terutama pada ayat ke-4 dari surat al-„Alaq tersebut, maka kegiatan membaca dari sumber-sumber atau literatur tertulis merupakan bagian penting dalam kegiatan memperoleh ilmu pengetahuan. Sumber-sumber tertulis merupakan salah satu sumber yang harus dibaca manusia di dalam mendapatkan

ilmu pengetauan. Menurut Quraish Shihab kata *qalam* (pena) seperti tersebut pada ayat ke-4 secara bahasa dapat berarti tulisan. Di samping al-Alaq, ayat pertama surat al-Qalam juga menjelaskan bahwa *qalam* (pena) merupakan suatu alat tulis. Dalam suatu riwayat disebutkan bahwa surat al-Qalam ini diturunkan setelah lima ayat dari surat al-„Alaq sebagai wahyu pertama.

Dalam kegiatan ilmiah seperti dalam kegiatan pendidikan atau penelitian di bidang ilmu pengetahuan, aktifitas membaca dan menelaah sumber-sumber literatur tertulis baik bentuk tercetak maupun tidak tercetak mutlak diperlukan. Berbagai penemuan ilmu pengetahuan pada umumnya telah dipublikasikan dalam berbagai bentuknya tersebut. Penelitian terhadap alam semesta tidak dapat dilepaskan dari kegiatan membaca dan menelaah terhadap teks-teks tertulis, baik dalam bentuk media cetak maupun non cetak. Suatu kegiatan penelitian ilmiah harus mendasarkan pada kajian literatur yang telah ada, dan karenanya kegiatan membaca atau menelaah literatur tertulis merupakan bagian yang inheren.

Di samping itu, pengertian *al-qalam* sebagai suatu alat tulis juga memberikan makna akan pentingnya melestarikan informasi dalam bentuk tulisan. Informasi dalam bentuk tulisan ini mempunyai keunggulan tersendiri, baik dalam hal usia informasi yang dapat lebih lama selama media tersebut tersimpan maupun dalam hal penyebarluasannya. Hal ini

berbeda dengan informasi lisan yang lebih mudah hilang dan sangat terbatas jangkauan penyebarluasannya.

Rukun iman berikutnya adalah iman kepada hari akhir. Hari akhir atau istilah populernya hari kiamat menempati posisi urgen dan sentral dalam al-Qur"an. Hal ini terbukti dari pemberian nama-nama surat di dalamnya, di mana, dibandingkan dengan konteks-konteks lainnya, hanya konteks kiamat saja yang disebutkan dalam nama-nama surat, yaitu: *al-Waqi'ah* (kejadian), *al-Haqqah* (hari kiamat), *al-Qiyamah* (Kiamat), *an-Naba* (berita besar), *at-Takwir* (menggulung), *al-Infithar* (terbelah), *al-Ghasiyah* (peristiwa yang dahsyat), *az-Zalzalah* (goncangan), *al-Qari'ah* (yang mengetuk dengan keras).[44]

Kiamat terbagi menjadi dua macam: kiamat sughra dan kiamat kubra. Kiamat sughra yaitu kiamat yang terjadi pada diri seseorang ketika orang itu ditimpa suatu musibah yang hebat. Sedangkan kiamat kubra berarti kiamat total dan menyeluruh, yang berupa hancur luluhnya seluruh alam. Inilah kiamat yang sesungguhnya.

Di dalam al-Qur"an dan al-Hadits beriman kepada hari akhir seringkali digandengkan dengan iman kepada Allah karena orang yang tidak beriman kepada hari akhir tidak mungkin beriman kepada Allah, orang yang tidak beriman

---

[44]Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer,* (Yogyakarta: Islamika, 2004), hlm. 102.

kepada hari akhir tidak akan beramal, orang beramal karena ada harapan ke depan mendapatkan kemuliaan di hari akhir dan ada ketakutan terhadap azab di hari akhir.

Dengan beriman kepada hari akhir setidaknya terdorong untuk selalu berbuat kebaikan, menghindari perbuatan dosa, tidak mudah putus asa, tidak sombong, tidak riya dan lain sebagainya yang mengarah pada kehidupan ke depannya.

Iman kepada hari akhir sesungguhnya tidak cukup hanya sebatas percaya bahwa suatu saat akan terjadi kiamat, kecil maupun besar, dan seluruh kehidupan di dunia ini selesai. Sesungguhnya iman kepada hari akhir mengajarkan bahwa manusia harus mempersiapkan seluruh masa depannya untuk waktu–waktu yang akan datang. Dengan kata lain, makna iman kepada hari akhir adalah untuk membangun sebuah sikap hidup visioner. Sikap hidup visioner ini begitu dibutuhkan karena kehidupan masa yang akan datang penuh dengan tantangan dan persaingan yang luar biasa. Jika tidak dipersiapkan sejak awal, maka tantangan-tantangan tersebut tidak akan mampu dijawabnya secara baik. Demikian pula, tentu saja juga akn sangat sulit memenangkan persaingan. Dengan memiliki sikap yang seperti ini, maka seseorang tidak akan membiarkan dirinya menghadapi masa depan, baik material maupun spiritual, tanpa melalui persiapan. Ia mampu menggerakkan seluruh kekuatannya dalam melakukan segala aktivitasnya yang bermanfaat baik itu diri sendiri, keluarga,

maupun orang lain yang mana bertujuan untuk mempersiapkan ke depannya, baik itu untuk kepentingan dunia maupun akhira. Dengan begitu, seorang yang visioner akan menjadi seorang yang produktif, mengelola waktu seefektif dan seefesien mungkin dengan meninggalkan hal-hal yang tidak berguna.

Tidak hanya itu, hidup yang visioner juga ditandai dengan tidak pesimis dan lemah karena pada hakikatnya percaya diri adalah pondasi kesuksesan seseorang, tidak peduli apa kata orang dan lain sebagainya, selalu optimis dengan berfikiran positif, tidak pernah mengeluh terhadap apa yang di alami dan rasakan. Sebaliknya perasaan minder atau tidak percaya diri akan menghilangkan banyak kesempatan untuk meraih kemajuan dan kesuksesan dunia akhirat.

Oleh karena itu, hidup yang visioner harus senantiasa ditanamkan dan penuh dengan semangat untuk selalu berusaha berbuat baik sehingga akan terwujud apa yang menjadi cita-cita dalam menghadapi hari akhir yang pasti datang, sehingga menjadi *insan* bahagia dunia akhirat.

BAB V
TEOANTROPOSENTRISME:
RUH HUMANISME DALAM TEOLOGI ISLAM

Mencermati berbagai pemikiran sebagaimana diuraikan pada bagian depan, terlihat dengan jelas sekali ada upaya untuk mengidealkan format teologi baru sebagai upaya humanisasi terhadap teologi Islam sebagai sebuah ilmu keislaman. Hal ini terlihat dengan jelas pada upaya mereka untuk merekonstruksi teologi bukan lagi semata-mata wacana tentang Tuhan, melainkan juga tentang manusia. Tentu saja idealitas yang diajukan ini dipengaruhi oleh sedemikian banyak faktor sehingga melahirkan pemaknaan ulang terhadap berbagai konsep yang telah mapan sekalipun. Mereka menyadari betul bahwa aktivitas intelektual apapun bukanlah aktivitas yang terpisahkan dari watak problematika sosial yang menyibukkan manusia sebagai makhluk sosial.

Dari rekonstruksi yang dilakukan, rasanya tidak terlalu berlebihan jika bangunan teologi yang mereka kedepankan merupakan Teologi Islam Transformatif. Bahkan, Djohan Efendi menyebut kepada teolog tertentu seperti Asghar Ali

sebagai, Teologi Radikal Transformatif.[1] Karakter transformatif ini tampak dari penggunaan berbagai pendekatan yang melibatkan disiplin-disiplin kontemporer terutama filsafat dan ilmu sosial. Teologi, yang memang sejak awal kelahirannya tidak bisa dilepaskan dari berbagai persoalan politik, memang sudah sepantasnya didekati dengan berbagai teori sosial.

Menyadari bahwa teologi adalah respon terhadap kehidupan sosial, maka para teolog kontemporer seperti Hassan Hanafi, Farid Esack dan Asghar Ali tidak memisahkan antara teologi dan analisis sosial, bahkan mencocokkannya dalam daur dialektis. Kerangka ini ditempuh dalam tiga langkah. Mula-mula mereka melakukan kritik ideologis terhadap tatanan masyarakat yang semakin tidak setara, solidaritas semakin menipis, bahkan cenderung represif. Langkah berikutnya adalah melakukan kritik tafsir terhadap teologi yang telah sangat mapan tetapi tidak fungsional karena mengalami kebekuan dan mandul. Teologi menjelma menjadi "energi tak terbarukan." Walau demikian ia begitu digandrungi oleh umat Islam. Berdasarkan dua keadaan tersebut, langkah berikutnya adalah mencari tafsir alternatif terhadap tafsir-tafsir

---

[1]Djohan Effendi "Kata Pengantar" dalam Asghar Ali Engineer, *Islam*, hlm. vii.

yang telah mapan. Hal ini kemudian dijadikan sebagai acuan untuk mewujudkan sebuah tindakan social. Menariknya, karena dalam rangka memahami fenomena keberagamaan, maka untuk mencari tafsir alternative mereka mencoba memanfaatkan sekaligus mensintesakan berbagai analisis sosial dan tafsir al-Qur‟an atas realitas keagamaan dewasa ini yang dipergunakan untuk mentransformasi masyarakat.

Sebagai pemikir kontemporer, mereka juga meyakini perlunya melihat Barat sebagai sumber isnpirasi, karena itu perlu mengikuti arah dan jalan pembangunan yang pernah ditempuh oleh negara-negara Barat, yang telah terbukti membawanya kepada modernitas. Karena itu, solusi atas krisis teologi perlu memasukkan faktor luar sebagai agenda pemikiran keagamaan. Faktor luar adalah peranan Barat. Kendati demikian, bukan berarti apa yang datang dari Barat ditelan secara mentah-mentah, melainkan harus dngan sikap kritis.

Di samping karena faktor luar yang berupa tatanan sosial yang represesif dan opresif sehingga merasa perlu untuk mengambil inspirasi dari Barat yang relatif lebih maju dan demokratis, mereka mengidentifikasi bahwa keterbelakangan dan ketidakmampuan menghadapi tantangan kemanusiaan juga

disebabkan oleh faktor dalam yaitu wujud teologi yang mandul. Karena keberadaan teologi sifatnya strategis dan mendasar, maka oleh karenanya mereka memandang perlu diadakan pembenahan teologi secara komprehensip integral. Bagi mereka tidak bisa hanya mengadakan pembenahan di salah satu faktor. Karenanya mereka melakukan pembongkaran mendasar terhadap pemahaman konsep-konsep dasar teologi yang telah berubah menjadi idiologi dengan memasukkan ruh tindakan dengan harapan muncul semangat merubah keadaan kemanusiaan.

Secara keseluruhan, para teolog kontemporer ini melihat teologi menjadi tidak bermakna apa-apa jika tidak berdiri pada situasi dan kondisi tertentu dan transendentalitasnya. Posisi yang demikian menunut adanya kesadaran sejarah. Artinya, apapun yang diformulasikan tidak bisa dilepaskan dari semangat zaman yang melingkupinya. Dalam waktu yang sama, karena teologi selalu berhubungan dengan Tuhan yang tak terbatas, maka transendensi juga merupakan keniscayaan dalam teologi. Berbeda dengan yang pertama, transendensi mengharuskan adanya pemahaman filosofis sehingga betul-betul bisa mencapai pada batas-batas essensialnya. Sekalipun demikian, harus segera disadari bahwa ketika transendensi

dipahami oleh pemikiran manusia, maka sesungguhnya ia berada dalam ruang keterbatasan dan meninggalkan tanda-tandanya. Dalam keadaan demikian, ia telah menjadi suatu realitas.

Sebagai sebuah realitas, maka pada akhirnya transendensi merupakan suatu yang dapat diketahui oleh pikiran. Itulah sebabnya mengapa transendensi merupakan basis. Semua hal berkaitan dengan perumusan teologi pada aspek metode, penolakan pengetahuan masa lampau, bahasa, kerangka, citra diri, batas-batas rumusan terdahulu dan sebagainya pada akhirnya bisa dimaklumi dalam upaya untuk melewati semangat zaman.

Dari logika tersebut, teologi pada hakekatnya merupakan sebuah ilmu sosial. Sebagai ilmu sosial, hal paling penting adalah memberikan tafsir dengan mempertimbangkan akal sosialnya. Di sinilah urgensi analisis sosiologis yang digunakan. Setiap perbedaan sosiologis telah menghasilkan pemikiran teologis yang berbeda pula. Semuanya terungkap lewat bahasa idiologis keagamaan. Tidak mungkin memperbicangkan pertarungan apapun selain dalam aras pertarungan kompetitif di sekitar persoalan tafsir atau interpretasi karena pada hakekatnya pemikiran adalah tafsir.

Memperlakukan sejarah pemikiran teologis Islam sebagai pertarungan kebenaran yang dapat diraih, merupakan tindakan pemalsuan terhadap sejarah dan pemikiran. Sebab, sejarah pemikiran itu sendiri tak lain hanyalah ungkapan yang sempurna mengenai sejarah sosial dalam pengertian yang dalam. Oleh karena itu, hegomoni suatu bentuk pemikiran yang lain, tidak berarti ia menjadi pemilik dan penguasa "kebenaran."[2]

Kesimpulan demikian telah mulai banyak diikuti oleh para pemikir kontemporer. Hassan Hanafi, misalnya, berkeyakinan bahwa teologi bukan ilmu tentang Tuhan, melainkan ilmu perkataan yaitu ilmu tentang analisis percakapan, bukan hanya sebagai bentuk-bentuk murni ucapan, melainkan juga sebagai konteks ucapan, yakni pengertian yang mengacu pada iman. Wahyu merupakan kehendak Tuhan, yaitu perkataan Tuhan yang diturunkan kepada manusia. Oleh karenanya teologi pada hakekatnya adalah antropologi, yang berarti ilmu-ilmu tentang manusia, sebagai tujuan perkataan dan analisis percakapan. Ia

---

[2]Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'I, moderatisme, Eklektisisme, Arabisme,* terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta:LkiS, 1997).

merupakan ilmu kemanusiaan, bukan ilmu ketuhanan. Teologi sebagai hermeneutika bukan merupakan ilmu yang suci, melainkan ilmu sosial yang tersusun secara kemanusiaan. Ia merefleksikan konflik-konflik sosial politik. Setiap kelompok sosial yang berkepercayaan membaca kepentingan-kepentingan sendiri dan mempertahankan dalam sistem kepercayaan. Inilah yang disebut teologi.[3] Oleh karena itu, teologi pasti harus membela kepentingan-kepentingan kemanusiaan dan untuk kesejahteraan kemanusiaan.

Dalam kerangka inilah barangkali yang dikehendaki oleh Nurcholish Madjid ketika ia menjelaskan karakteristik yang menyatukan teosentrisme dan antroposentrisme dalam teologi. Secara lebih detil ia menegaskan persoalan utama manusia berkaitan dengan keberadaan Tuhan bukanlah bagaimana mereka percaya kepada suatu tuhan. Kalau ini yang menjadi persoalan, maka manusia secara alami manusia telah percaya karena memang dalam diri manusia ada titik ketuhanan. Akan tetapi persoalan utama sesungguhnya adalah bagaimana mempercayai Tuhan Yang Mahaesa, Allah, adalah Tuhan yang sebenarnya. Mempercayai suatu tuhan bisa jadi telah

---

[3]Hassan Hanafi, *From Faith to Revolution* (Cordoba, Spain, 1985), hlm 5-6.

memberikan efek yang baik yaitu berupa adanya pegangan hidup, hanya saja ternyata dampak itu bisa saja palsu karena bersifat politeistik. Sifat kepercayaan yang politeistik demikian ini membawa efek samping yang berbahaya karena melahirkan pembelengguan, pemerosotan harkat dan kemanusiaannya sendiri, yang nyata-nyata lebih merugikan. Berbeda dengan yang bersifat politeistik, tauhid, percaya kepada Tuhan yang Mahaesa adalah satu satunya yang membawa efek positif ganda yaitu memfasilitasi pegangan hidup yang sangat kokoh sekaligus melepaskan manusia dari cengekeraman belenggu mitologi, baik terjadi pada sesama manusia, maupun alam lingkungannya.

Pegangan yang sangat kokoh itu terwujud karena memang Tuhan Yang Mahaesa adalah dzat yang Mahatinggi, Wujud Tak Terhingga, yang tak bakal terjangkau oleh manusia. Itu berarti bahwa hanya Allah, Tuhan Yang Mahaesa itu, selama lamanya akan tetap berkualitas sebagai Tuhan, karena Dia akan selalu tetap berada pada posisi yang penuh dengan misteri. Hanya yang misterilah yang menimbulkan rasa kehebatan dan daya tarik terhadap rasa ingin tahu yang tak habis-habisnya.

Berdasarkan itu semua, manusia seharusnya menyadari sepenuhnya bahwa ada asal mula dan tujuan akhir dalam hidupnya. Demi nilai kemanusiaanya sendiri, maka keseluruhan keseluruhan keinsafan hidupnya harus bersifat teosentris yaitu segala sesuatu berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya. Hanya dengan cara begini, manusia bisa menemukan dirinya mempunyai ketentraman lahir dan kemantapan diri sendiri.

Namun harus segera disadari bahwa disamping persoalan-persoalan "dalam", manusia juga mempunyai persoalan-persoalan "luar." Dalam bahasa Nurcholish Madjid menyebutnya sebagai segi esoteris dan segi eksoteris. Keduanya adalah persoalan nyata bagi manusia, maka keduanya harus mendapatkan porsi masing-masing. Seorang yang beriman harus melengkapi segi esoteris dengan segi eksoteris. Dengan kata lain, manusia harus menyatupadukan teosentrisme dalam pandangan hidup atau iman dengan antroposentrisme dalam aktivitas nyata.[4] Inilah yang , dalam keyakinan penulis, melahirkan teoantroposentrisme.

---

[4] Nurcholish Madjid, hlm. 99-103

Untuk membangun sebuah keyakinan teoantroposentrisme yang perlu dilakukan adalah restrukturasi terhadap bangunan Teologi Islam. Jika pemeluk agama Islam menyadari sepenuhnya bahwa teologi tidak lain dan tidak bukan adalah gagasan, renungan, rumusan pemikiran ketuhanan yang terjadi pada abad pertengahan, maka pertanyaan yang muncul adalah apakah nuansa pemikiran ketuhanan yang terjadi pada saat itu sama dengan nuansa pemikiran ketuhanan yang berlaku saat sekarang ini sementara pemikiran ketuhanan yang terjadi saat itu mempunyai historisitasnya sendiri, yang tentu sangat berbeda dengan historisitas kemanusiaan sekarang? Apakah teologi harus tetap dipertahankan tanpa harus bersentuhan dengan urusan kemanusiaan? Bukankah agama ada untuk memberikan kebahagiaan dan kesejahteraan hidup umat manusia? Jika demikian, mestinya teologi juga harus mendukung upaya-upaya kemanusiaan dengan menjadikannya sebagai proyek kemanusiaan. Inilah yang dimaksud dengan restrukturasi yang menjadi perhatian para teolog transformatif.

Hanya saja memang bukan pekerjaan yang mudah untuk menanamkan kesadaran histories. Berbagai upaya pemikir kontemporer untuk mendobrak kebekuan pemikiran, namun

toh belum banyak menujukkan hasil yang berarti. Menurut pengamatan M. Arkoun, guru besar *Islamic Thought* di Universitas Sorbonne, Perancis, dunia pemikiran Islam sulit memahami perbedaan historisitas kemanusiaan yang dihadapi oleh menusia. Menurut pemikiran Islam pada umumnya masih sangat diwarnai pemikiran klasik, seolah-olah tidak terpengaruh oleh perkembangan ilmu pengetahuan temporer.[5]

Penilaian Nurcholish yang menyatakan bahwa teologi adalah ibarat karpet, menurut hemat penulis, benar adanya. Kontruksi segala sesuatu akan menjadi sangat kokoh atau sebaliknya sangat rapuh, bergantung pada dasar pijaknya. Oleh karenanya perbaikan hanya dapat dimulai dengan rekontruksi teologi, baik melalui wacana filsafat maupun studi empiris. Langkah ini harus dilalui, jika umat Islam menyadari adanya pengaruh perubahan dunia akibat temuan-temuan ilmu pengetahuan. Kalau Teologi Islam adalah teologi dealektis, masih menggunakan istilah Nurcholish, dan kalau seluruh ilmu dealektis adalah merupakan hasil dialog, maka teologi

---

[5]Salah satu buku Arkoun yang meneliti kebekuan pemikiran Islam adalah *Tarikhiyyat al-Fikr al-'Araby al-Islami*. terj. Hasyim Salih. (Beirut: Markaz ai-Inma al-Qoumi, 1988). Bandingkan dengan Muhammad „Abid al-Jabiri, *Naqd al-aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dar al-Tsaqafi, 1993, 3 Jilid).

seharusnya mengungkap dialektika sosial politik yang baru. Sekarang konteks sosial politik berubah, oleh karena itu kerangka konseptual lama harus diganti dengan kerangka konseptual baru yang berasal dari persoalan kebudayaan temporer. Suatu rekontruksi sistem kepercayaan bermula dari kepentingan untuk mengkonfrontasi ancaman baru yang datang ke dunia dengan menggunakan konsep yang terpelihara dan murni dalam sejarah. Ia memerlukan lebih banyak lagi pengaktifan kembali untuk dituangkan lagi di dunia. DIalektika tidak lagi terdiri dari kata-kata melainkan dari tindakan-tindakan.

Untuk itu perlu adanya berbagai perubahan struktur mendasar dalam perumusan kembali bangunan teologi. Apa yang dilakukan oleh Mutazilah ketika melontarkan gagasan *af'al 'ibad min al-'ibad* sesungguhnya telah memberikan dasar yang bagus berkenaan dengan sebuah paham yang belakang disebut sebagai humanisme.

Seperti diketahui dalam teologi diskusi mengenai akal dan wahyu melahirkan empat pertanyaan penting yaitu masalah mengetahui Tuhan (*husul ma'rifat Allah)*, kewajiban mengetahui Tuhan (*wujub ma'rifat Allah*), mengetahui baik dan buruk (*ma'rifat al-husn wa al-qubh*), dan kewajiban

mengerjakan perbuatan baik dan meninggalkan perbuatan buruk (*wujub i'tinaq al-hasan wa ijtinab al-qabih*). Bagi Mutazilah keempat persoalan ini bisa diketahui oleh manusia dengan sendirinya. Segala pengetahuan bisa diperoleh melalui akal dan segala kewajiban bisa diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Dengan demikian berterima kasih kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu adalah wajib. Demikian pula, baik dan buruk juga wajib diketahui melalui akal dan mengerjakan yang baik serta menjauhi yang buruk adalah wajib.[6]

Demikian pula konsep mengenai *taqdir mubram* yang dilontarkan oleh kalangan Asy‵‵ariyah. Melalui *taqdir mubram*, manusia dengan segala potensi yang dimilikinya bisa melakukan tindakan-tindakan ikhtiyariyah untuk mewujudkan harapan, keinginan dan cita-citanya. Tidak ada sesuatu yang tidak bisa diusahakan perubahannya.

Gagasan Mu‵‵tazilah ini kemudian disahuti oleh para teolog kontemporer seperti Hassan Hanafi ketika melontarkan proyek besanya *min al-'aqidah ila al-tsaurah* melalui gerakan Kiri Islam, Farid Esack ketika menyampaikan ide

[6] Baca: Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 80-81

hermeneutika pembebasan al-Quran dan Asghar Ali ketika menyuarakan Teologi Pembebasan Islam. Dengan demikian apa yang mereka lakukan adalah wujud konkret upaya memberikan tekanan yang sangat kuat terhadap otonomi manusia untuk menentukan dirinya sendiri.

Ketiganya memang tidak pernah secara tandas mengemukakan bahwa bangunan pemikirannya adalah merupakan konstruk humanisme. Akan tetapi dengan menggunakan kerangka yang dibangun oleh Paul Edward[7], dan Ali Syariati, [8] dan yang lain tampak dengan jelas bahwa apa yang diusulkannya adalah sebuah bentuk humanisme.

Secara epistemologis ada upaya yang sangat serius unhtuk melakukan perubahan dalam konstruk teologi. Hal ini semakin terlihat dengan jelas, dari pengamatan terhadap poko-pokok pikirannya. Mereka berkeinginan untuk memberikan nuansa baru dengan melakukan reformasi orientasi bagi Teologi Islam.[9] Itu dirumuskan sebagai berikut;

---

[7] Paul Edward (ed.). *The Encyclopaedia of Philosophy* (New York: MAcmillan Publishing, vol 3-4, 1967)

[8] Ali Syari‟ati, *Humanisme,* hlm. 39

[9]Baca: Hassan Hanafi, *Ideology and Development,* International Studies Association 23rd Annual Convention Stouffer‟s Cincinnati Towers, Ohio.

Perubahan orientasi pertama adalah dari Tuhan ke manusia. Dalam teologi, Tuhan merupakan pusat sistem kepercayaan. Dia menjadi nilai tertinggi dan keberadaanya yang mutlak. Dia adalah *sangkan paraning dumadi,* semua berasal dan kembali kepada-Nya. Dia mengadili semua makhluk manusia sesuai dengan perbuatan-perbuatan mereka. Namun demikian, konsep tentang Tuhan yang hidup dengan sendiri-Nya dan tidak bergantung terhadap segala sesuatu perlu diluruskan kembali. Dapatkah usaha-usaha kemanusiaan seperti pembebasan, perubahan, kemajuan, keadilan berlangsung dengan suatu konsep yang hampa seperti itu tanpa adanya transisi dari Tuhan ke bumi. Untuk itulah Tuhan memberikan kebebasan kepada manusia. Ini artinya bahwa Tuhan telah memberikan mandat kepada manusia. Tuhan tidak lagi mengintervensi manusia. Itu meniscayakan adanya kehendak bebas manusia. Oleh karena itu, percaya kepada Tuhan berarti melakukan berbagai tingkah laku sebagaimana dikehendaki oleh Tuhan, memanifestasikan nilai ketuhanan dalam hidup manusia. Teologi tidak mencari Tuhan dalam keterbatasan kekuatan manusia atau kegagalannya, tapi pada inti manusia dalam kreativitas, perjuangan dan kematangannya yang sesungguhnya merupakan representasi Tuhan.

Pengalihan orientasi dari Tuhan ke manusia membawa dampak yang sangat mendasar bagi struktur lainnya. Meletakkan kepentingan manusia sebagai orientasi, mengharuskan pemihakan kepada kehidupan di dunia daripada di akhirat. Dalam hal ini, secara jelas para teolog kontemporer menegaskan bahwa teologi yang primer adalah *concern* terhadap persoalan realitas dunia baru disusul kehidupan akhirat karena dunia merupakan jalan prinsip menuju akhirat. Apa yang diperbuat manusia akan sangat menentukan terhadap capaian yang ada di akhirat. Jika manusia berada di dunia, itu berarti ia berada dalam konteks ruang dan waktu. Karena itu, bagaimana pun segala sesuatunya harus berada dalam batas-batas ruang dan waktu, tetapi inspirasi yang dipegang adalah nilai-nilai yang melintasi batas ruang dan waktu.

Konsekwensi lain yang muncul dari serangkaian perubahan di atas adalah berubahnya wacana yang berifat eskatologi menjadi wacana futurologi. Dalam setiap agama, eskatologi merupakan bagian yang paling sepiritual. Eskatologi merupakan doktrin mengenai hal-hal yang berkaitan dengan akhir kehidupan manusia seperti kematian, akhir zaman, kebangkitan kembali, keabadian dan pengadilan. Dengan demikian, eskatologi berkaitan dengan akhirat.

Berbeda dengan eskatologi, furutologi bermaksud mendorong untuk melihat realitas dengan cara baru yang segar dan meratakan jalan bagi perubahan sosial yang patut diharapkan karena masa depan manusia penuh dengan kemugkinan dan peluang. Ia bermaksud memfokuskan pengamatan kepada masa depan yang dianggap masuk akal.[10] Dari sini, futurologi berkaitan dengan masa depan kehidupan dunia. Semuanya bertujuan ke masa depan. Teologi Islam, dalam hal ini, seharusnya lebih berpihak kepada yang futurologis agar mendapatkan kebahagiaan eskatologis.

Berebagai perubahan sebagaimana disebut terdahulu hanya mungkin bisa dilakukan oleh manusia yang mempunyai kehendak bebas untuk melakukan prakarsa. Dengan memberikan prioritas kepada kehendak bebas, yang terjadi bukanlah memelihara sifat-sifat kemahakuasaan Tuhan sehingga dipahami bahwa segala sesuatu telah ditentukan oleh-Nya, melainkan melalui kemahakuasaaan-Nya yang telah diamanatkan kepada manusia memperkuat kehendak bebas, kekuasaan dan kapasitas manusia yang sesungguhnya untuk melakukan berbagai transformasi dalam kehidupan ini.

---

[10]Alvin Toffler, *Kejutan dan Gelombang,* terj. Sri Koesdiyantinah. (Jakarta; Pantja Simpati, 1987), hlm.239.

Melalui upaya-upaya ini diharapkanTeologi Islam tidak lagi tenggelam ke dalam pemuasan teoritik dan intelektualistik, melainkan menjadi lebih transformatif, mengalihkan dari yang sifatnya teoritik dan intelektualistik menjadi tindakan-tindakan social yang nyata. Ritual yang merupakan tindakan-tindakan simbolik dan merupakan pengejawantahan ketundukan kepada Allah, pada gilirannya dapat dengan mudah diperluas menjadi tindaan-tindakan riil di dunia. Dalam Islam, perbuatan yang baik merupakan satu-satunya manifestasi Iman. Iman tanpa perbuatan adalah omong kosong dan hampa.

Dengan memasukkan berbagai unsur baru seperti metodologi yang sedemikian kental dengan analisis sosial. Penghadapannya pada berbagai realitas sosial, dan perubahan orientasi teologi, maka sesungguhnya mereka ingin melakukan perubahan struktur fundamental teologi. Teologi yang selama ini dipegangi oleh masyarakat yang sebagai sebuah kebenaran, menurut mereka terlalu abstrak dan spekulatif, tidak relevan lagi karena tak mampu memenuhi kebutuhan manusia dari ketakberdayaan. Mereka berusaha mengarahkan teologi sebagai sebuah teologi yang riil dan sosiologis.

Mengingat teologi yang ditawarkan, secara epistimologis, tidak semata-mata trasendental-spekulatif dengan pusat kajian

tentang tuhan dan konsep abstraknya, tetapi juga, bahkan lebih, reflektif sosiologis dengan sentral kajian manusia dan realitas empirisnya, maka analisis pun harus diturunkan dari "tingkat tuhan" menjadi "tingkat manusia".

Pada akhirnya, jika Teologi Islam hendak semakin mewujudkan idealitasnya itu, maka mutlak diperlukan sebuah lingkaran hermeneutika kritis[11] yaitu penafsiran kritis timbal balik: struktur sosial perlu dikritik oleh teologi, dan sebaliknya teologi perlu dikritik oleh struktur sosial juga. Hal ini menjadi mugnkin karena ada dua sisi penting yang dimilikinya. Di satu sisi, teologi memiliki aspek ideologis bahwa bagaimana pun ada unsur dasar yang dogmatis di dalam dirinya sebagai kebenaran mutlak yang berlaku untuk siapapun, dimanapun, dan kapanpun. Di sisi lain, kekuatan kritis normatif yang dimunculkan oleh humanisme yaitu kemampuan untuk menelanjangi kekuatan-kekuatan asing yang menindas manusia dan kemanusiaannya.[12] Sisi ini ingin melindungi manusia dari paham apapun yang ingin memperbudak dirinya.

---

[11]Bambang I. Sugiharto, "Agama sebagai Energi Pembebasan" dalam *Melintas* No. 35 Agustus 1995, hlm.5.

[12]F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya, Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012), hlm. 62-63.

Kedua sisi ini menjadikan Teologi Islam menjadi kenyal. Sehingga melalui lingkaran hermeneutik kritis inilah, penulis rasa Teologi Islam menjadi efektif dalam mentransformasikan masyarakat.

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas bisa ditarik beberapa kesimpulan

1. Teologi Islam telah memberikan kontribusi dalam pemunculan konsep humanism. Hal ini terlihat pada konseptualisasi yang dilakukan, baik oleh para teolog klasik maupun teolog kontemporer. Secara historis, jauh sebelum Barat mengonsepkan humanism yang berporos pada otonomi mmanusia, Mutazilah telah memperkenalkan hakekat dan konsep diri manusia dengan memberikan tekanan yang sangat kuat pada kebebasan manusia yang secara otonom bisa digunakan untuk menentukan sendiri perjalanan kehidupannya. Baik buruknya sangat ditentukan oleh mereka sendiri. Demikian pula dengan para teolog kontemporer, yang juga disemangati oleh cara berpikir Mutazilah, berusaha untuk melakukan rekonstruksi teologis. Ujung dari upaya rekonstruksi ini adalah menempatkan teologi sebagai sebuah ilmu yang lebih berdimensi kemanusiaan, walaupun diderivasi dari sumber otoritataif Islam dan karakteristik ketuhanan, agar bisa menyelesaikan problem riil manusia.

   Dengan demikian teologi bentuk baru tersebut menjadi Teologi Islam Transformatif yang lebih merupakan dialog antara teologi dengan humanisme yang melahirkan teoantroposentrisme Islam. Berbeda dengan Humanism

Barat yang lepas dari keberadaan Tuhan, Teologi Islam Transformatif menyodorkan model humanism yang tidak terlepas dari peran Tuhan.

2. Rekonstruksi yang dilakukan oleh para teolog kontemporer adalah melalui reinterpretasi terhadap berbagai terma dalam teologi. Beberapa terma yang menjadi konsep kunci dalam teologi yang mendapatkan sentuhan humanisme *iman, kufr, tauhid, syirik, sifat-sifat Allah, taqdir,* rukun iman dan sebagainya. Konsep-konsep ini secara keseluruhannya dimaknai secara kemanusiaan. Hal ini menujukkan bahwa ada upaya untuk memindahkan dari pusat orientasi *god-centered* ke *human-centered*.

B. Saran-saran

Mensikapi munculnya Teologi Islam Transformatif sebagai hasil dialog antara teologi dan humanisme, ada beberapa hal yang layak diperhatikan:

1. Apa yang dilakukan oleh Mu'tazilah dan kemudian diikuti oleh para teolog kontemporer seperti Hassan Hanafi, Farid Esack dan Asghar Ali, merupakan upaya terobosan untuk mendekatkan teologi dengan problem riil kemanusiaan dalam rangka merespon persoalan aktual eksistensial manusia. Sebagai sebuah langkah awal yang berusaha mendobrak kebekuan, kekuarangan pasti ada. Karena itu, perlu ditindak lanjuti untuk mencapai penyempurnaan konseptual dengan harapan dapat memecahkan kebekuan dogmatisme teologis klasik

2. Secara akademis, pemikiran-pemikiran teologis baru perlu mendapatkan ruang diskusi yang lebih serius. Humanisasi teologi sebagai strategi untuk memberikan tekanan supaya tidak melangit perlu mendapat perhatian yang sungguh-sungguh. Ini, mungkin bisa memasukkan ke dalam kurikulum teologi. Bukan berarti kurikulum yang ada saat sekarang dihapuskan sema sekali, melainkan memberikan porsi yang sama besar dengan bentuk teologi yang lain. Kurikulum teologi sudah tidak waktunya lagi hanya memberikan pengulangan-pengulangan.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Nukman, *Al-Asy`ari (874-935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*, Jakarta; Penerbit Erlangga, 2006.

Abdurrahman, Aisyah, *Manusia Sensitivitas Hermeneutika Al-Qur'an*, terj. M.Adib al Arief, Yokyakarta: LKPSM, 1997.

Agustian, Ary Ginanjar, *Rahasia Sukses Membangun Kecerdasan Emosi dan Spiritual ESQ berdasarkan 6 Rukun Iman dan 5 Rukun Islam*, Jakarta: Penerbit Arga, 2001.

Ahmed. Akbar S, *Postmodernisme and Islam: Predicament and Promise*, terj. M. Sirozi, BAndung: Mizan, 1992.

Ahmad, Abu Muhammad Ali ibn . *Al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996.

Amin, Nasihun, *Dari Teologi Menuju Teoantropologi Pemikiran teologi Pembebasan Ashghar Ali Egineer*, Semarang: Walisongo Press, 2009.

--------, Paradigma Teologi Politik Sunni Melacak Abu al-Hasan al-Asy'ari sebagai Pemikir Politik Islam, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Amin, Masyhur (ed), *Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989.

Alex, *Kamus Ilmiah Populer Kontemporer*, Surabaya: Karya Harapan, 2005

Arkoun, Muhammed, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an* terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997.

-----------. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: LkiS, 1996.

----------, *Tarikhiyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami* (Bairut: Markaz al-Inma al-Qoumi, 1988.

al-Asy'ari, Abu al-Hasan *al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah* (Kairo: Idarah al-Muniriyyah, tt..

AsShiddieqy, Hasbi, 1999, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam*, Semarang: PT Pustaka Rizki Putra.

Atali. Jacques, *Milenium. Winners and Losers in the Coming World Order.* terj. Emmy Noor Hariati, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

al-Baghdadi., Abd al-Qahir ibn Thahir ibn Muhammad *Al-Farq bayn al-Firaq*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.

Baidhawy, Zakiyudin dan M. Thoyibi (ed), *Reinvensi Islam Multikultural,* Solo: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial, 2005.

al-Buraey, Muhammad A., *Administrative Development: an Islamic Persepective* terj. M. Nashir Budiman., Jakarta: Rajawali, 1986.

Engineer, Asghar Ali, “Islam-the Ultimate Vision” dalam *al-Mushir*. No. 36, 1994

----------, “On Developing Liberation Theology” dalam *Islam and the Modern Age* No. 13, 1982,

Chirzin, Muhammad, , *Konsep dan Hikmah Aqidah Islam*, Yokyakarta: Mitra Pustaka, 1997

Esack , Farid , *Qur’an, Liberation & Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford:One World, 1997.

Fukuyama, Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, London: Hamish Hamilton, 1995.

Gellner. Ernerst, *Postmodernism : Reason and Religion*, London : 1992.

Gullen, Fethullah, *Qadar*, terjemahan Ibnu Ibrahim Ba’adillah, Jakarta: PT Gramedia, 2011.

Haderi, Anang, *Takdir Dan Kebebasan*, Jurnal Teologia, Volume 25, Nomor 2, Juli-Desember 2014.

Hanafi, Hassan, *min al-Aqidah ila al-Tsawrah: al-Muqaddimah al-Nadariyah*, Kairo: Maktabah Madbuli,.t.th.

----------, *From Faith to Revolution*, Cordoba, Spain, 1985.

Hardiman, F. Budi, *Humanisme dan Sesudahnya, Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012

Hasyim, Umar , 1983, *Mencari Taqdir* , Surakarta: Ramadhani.

----------, 1992, *Keadilan Tuhan*, tej. Agus Effendi, Bandung: Mizan.

Hidayati , Wiji , *Ilmu Kalam*, Yogyakarta: Ombak, 2013

Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* , New York: Oxford University Press, 1995

Hourani, George F., "Ethical Presupposion Of The Qur'an" dalam *The Muslm Word*, Vol. LXX No. 2 April 1980

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981

Ismail. Faisal, *Paradigma Kebudayaan Islam*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Kartanegara , Mulyadhi *Reaktualisasi Tradsi Ilmiah Islam*, Jakarta, Baitul Ihsan 2006.

Khan , Maulana Wahidudin, *Indian Muslims*, New Delhi: al-Risalah Books. 1994..

Khaldun, ibn, *Muqaddimah ibn Khaldun*, ttp: Dar al-Fikr, tt.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* , Bandung : Mizan, 1991.

Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peraadaban,* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992

Manzhur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukrim ibn, *Lisan al-'Arab,* Beirut: Dar al-Shadir, Jilid 3, 1992

McCarthy, Richard J (ed.), *The Theology of al-Ash'ari,* Beirut: Imprimerie Catholique, 1953

al-Mubarakfuri, Ibn Ula Muhammad Abd al-Rahman ibn Ab al-Rahim . *Tuhfat al-Ahwadzi*. Jilid VII, 1995.

Munawar-Rachman, Budhy (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994.

Muthahhari, Murtadha, *Manusia dan Takdirnya*, Jakarta: Basrie Press, 1991.

Nasution, Harun, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* Jakarta: UI Press, 1986.

Rahman, Jalaluddin, 1992, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang.

Scrutton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy*, London and New York: Routledge, 1995

Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme*, Yogyakarata: LKiS, 1993.

Shubhi Ahmad Mahmud, *fi `Ilm al-Kalam* , kairo: DAr al-Kutub al-Jami`ah, 1969.

Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*, Yogyakarta: Islamika, 2004.

Sumartana, Th ,*Dialog: Kritik dan Identitas Agama* , Yogyakarta: Dian/Interfidei, tt..

Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005.

Syari'ati, Ali, , *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.

Tim Ichtiar Baru Van Hoeve. *Ensiklopedia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.

Umar, Syaikh Abd al-Rahman ibn Muhammad in Husein ibn. *Bughyat al-Mustarsyidin*, 1381 H.

al-Utsaimin, Syaikh Muhammad Bin Shalih, *Prinsip-prinsip Dasar Keimanan*, Jakarta: Megatama Sofwa Pressindo, 2003.

Vallely, Paul, dan Ian Linden. "Doing Battle with Globalisation: Are We Masters or Servants?" dalam *The Tablet*, 9 Agustus, 1997

Watt, Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962.

Inovasi No. 7 tahun 1987.
..

TENTANG PENULIS

Nasihun Amin, dilahirkan di Jepara pada 1 Juli 1968. Pendidikan dasar dan menengahnya, baik umum maupun agama, diselesaikan di Jepara dari SD Al-Islam Jepara merangkap Madrasah Diniyah Ula, SMPN I Jepara merangkap Madrasah Diniyah Wustha dan SMAN Jepara jurusan A1 (Fisik) merangkap *ngaji* di beberapa kyai. Jenjang S1 diselesaikan di Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang, sedangkan S2 dan S3 diselesaikan di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Sehari-hari bertugas sebagai dosen di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang dan aktif di berbagai kegiatan kemasyarakatan. Beberapa buku yang telah ditulisnya adalah *Mengeja Tradisi Merajut Masa Depan, Walisongo ataukah Walisana? Tafsir Baru terhadap Sejarah Walisongo, Dari Teologi menuju Teoantropologi, Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam, Paradigma Teologi Politik Sunni, Melacak Abu al-Hasan al-Asyari sebagai Pemikir Politik Islam, Teologi Islam Transformnatif*. Sebagai direktur (2006-2009) Lembaga Pengembangan Keagamaan dan Kemasyarakatan (LPK2) bersama dengan rekan-rekannya ikut mengasuh rubrik Tasawuf Interaktif di harian Suara Merdeka.

Sebagai seorang dosen, penulis juga mengikuti berbagai pelatihan. Di antaranya pernah mengikuti Pelatihan Fungsional Tenaga Peneliti di DEPAG RI selama 2 bulan dan Training Social Work kerjasama IAIN Walisongo dengan McGill University, Canada. Mengikuti kursus *Higher Education Management* di University Teknologi Malaysia dan di University of Queensland, Australia.

Bersama istri tercinta, Nurul Rosyidah, dan kedua anaknya, Roudya Farha Perennia dan Isyna Aziza Mufida, penulis menempati rumah mungil di kawasan perbukitan Ngaliyan Semarang, tepatnya Perum Griya Lestari A3-4A Ngaliyan.

Untuk kepentingan korespondensi penulis bisa dihubungi di aminasihun68@gmail.com dan nasihun_amin@walisongo.ac.id

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.